القرآن والفلسفة

تأليف

محمد يوسف موسي

الكتاب: القرآن والفلسفة

الكاتب: محمد يوسف موسي

الطبعة: ٢٠٢٠

صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٥٨ م

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)



٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة: لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

موسي ، محمد يوسف

القرآن والفلسفة/ محمد يوسف موسي

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

١٩١ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ١ – ٨١ – ٦٨١٨– ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان   رقم الإيداع : ٨٥٥٩ / ٢٠٢٠

القرآن والفلسفة





افتتاح

الحمد لله العليم الحكيم، الذي يقول في محكم كتابه العظيم: « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ » [البقرة / ٢٦٩]، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، الذي أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وبعد

فإن هذا بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التي دفعت المسلمين إلى التفلسف، ثم بيان ما اشتمل عليه من فلسفة؛ سواء ما يتعلق منها بالإنسان وما يتعلق بالله وصلته جل وعلا بالإنسان. ومن الحق أن القرآن قبل كل شيء هو كتاب العقيدة الحقة، والشريعة الصالحة لكل زمان ومكان، والأخلاق التي لا يقوم مجتمع سليم إلا بها.

ولكنه مع ذلك كله، تعرض بكثير من آياته لأمهات المشاكل الفلسفية الإلهية والطبيعية والإنسانية، هذه المشاكل التي كانت – وما تزال – تثير أفكار العلماء والفلاسفة وعقولهم، وكان تعرضه لبعض هذه المشاكل، وبخاصة الإلهية منها، على نحو يدعو إلى تعمقها وإنعام التفكير فيها، كما كان على نحو يجعل الفكر يذهب مذاهب شتى، وكل من أصحاب هذه المذاهب يجد من اليسير التماس ما يؤيده من القرآن

نفسه وأحاديث الرسول التي تجري معه على نسق.

على أن القرآن وإن دفع إلى التفكير الفلسفي، وكان المصدر الأول الذي استوحاه «المتكلمون» على اختلاف آرائهم ومذاهبهم، فإنه كان من ناحية أخرى حاجزا دون ضرب أخر من التفكير الفلسفي، نعني به التفكير الذي كان عماده الفلسفة الإغريقية، أو الذي تأثر بها إلى حد كبير، وذلك بفضل الآراء الحقة التي صدع بها ودلل عليها في كثير من المشاكل التي كان المفكرون والفلاسفة منها في أمر مريج.

وإن القرآن، وهو خاتمة الرسالات الإلهية للبشرية جميعاً في كل زمان ومكان، لم يدرس من هذه الناحية الدراسة التي يجب أن يقوم بها المتخصصون، بل إن رجال علم الكلام لم يعرفوا كيف يفيدون منه الفائدة الكاملة. فإن علينا أن نعرف تماما كيف نعرف الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب والعقل معا، أي المعرفة التي هي – من بعض نواحيها – فوق المعرفة الفلسفية التي تستند للعقل وحده، هذا العقل الذي يخطى كما يصيب.

هذا، ونسأل الله التوفيق والتيسير والعون والسداد.

محمد يوسف موسى
روضة القاهرة
ربيع الآخر سنة ١٣٧٧ هـ
نوفمبر سنة ١٩٠٨ م

الفصل الأول

القرآن والمجتمع الذي يدعو إليه

القرآن هو الكتاب المقدس المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، والمنقول إلينا بالتواتر، والذي يضم بين دفتيه ما به سعادة المؤمن به: من عقيدة وخلق وتشريع. وهو كتاب، كما جاء فيه: « أُحْكِمَتْ آَيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ » [هود/ ١] أوحاه الله إلى رسوله ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد. « وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ * وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ » [الشعراء / ١٩٢–١٩٦). والقرآن، وإن نزل بين العرب وبلغة العرب، هو دعوة موجهة للإنسانية عامة، لا فرق بين عرب وعجم، وأمة وأمة، وجنس وجنس؛ « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ » [سبأ/ ٢٨]؛ « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ » [الأنبياء / ١٠٧).

والقرآن هو كما يقول الرسول نفسه في وصاة له رواها علي بن أبي طالب: " عليكم بكتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم وخير ما بعدكم، وكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، ومن اتبع الهدى في غيره أضله الله، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم"[١]

([١]) فخر الدين الرازي (تفسير)، ج ١: ١٦٠. وانظر أيضا "ابن تيمية" (موافقة المعقول للمنقول)، ج ١: ٢٩

ولأن القرآن دعوة للناس جميعا، على اختلاف حظوظهم من العقل والقدرة على التفكير، كان منه ما يتجه للقلب ليتفتح للموعظة، وكان منه ما يتجه للعقل ليذعن للمنطق والدليل. وكان منه، بجانب هذا وذاك، ما يشتمل على الحقيقة سافرة يفهمها الجميع، وكان منه، ما يجيء في شكل أمثال «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ » [العنكبوت/ ٤٣]. وهذا "لأن الأمثال والتشبيهات هي الطرق إلى المعاني المحتجبة في الأستار"[١]؛ من أجل هذا كله، كان القرآن حريا أن يصل إلى ما أراد من الهداية وتبيين الحق من الباطل، فيما كان الناس فيه من أمر مريج قبل نزوله، مما يتصل بالله والعالم والإنسان.

والقرآن نزل بين العرب وبلغة العرب، بعد فترة من نزول اليهودية والنصرانية، فترة اختلط فيها الباطل بالحق، ودخل – على مر الزمن – فيما أوحاه الله من قبل من الدين الصحيح ما ليس منه، وبسبب هذا ابتعد العالم كثيرا أو قليلا عن العقيدة الحقة. كان لابد إذا من أن يتجه القرآن لتصحيح العقيدة قبل كل شيء، ولبيان الحق فيما كان عليه الناس في بلاد العرب التي كان يتمثل فيها الديانات والملل المختلفة العديدة [٢].

حقيقة، فضلاً عمن كان من العرب اليهود في «يثرب» – المدينة التي هاجر إليها الرسول فيما بعد– والنصارى في اليمن، كان من العرب

([١]) الزمخشري (تفسير)، ج٣: ١٩١.

([٢]) هذا أمر طبيعي، ويلمسه من يتصفح القرآن في مواضع كثيرة جدا.

أيضا الوثنيون، الذين وإن كانوا جميعا عبدة أوثان وأصنام، كانوا مع هذا يختلفون فيما بينهم في اعتقاداتهم الدينية على ما سيجيء، كما كان من العرب أخيرا نفر قليل من الموحدين، الذين وصلوا إلى إدراك طرف من الحقيقة بتفكيرهم.

هكذا، ظهر القرآن والعرب في اختلاف ديني كبير، حتى كان منهم عدد غير قليل يتطلعون لدين جديد ينقذهم مما هم فيه. وإذا أردنا مرجعا صادقا لبيان هذا الوسط الذي نزل فيه القرآن، ولتصوير حظ العرب من التفكير في المسائل الدينية قبيل ظهور الإسلام، لا نجد أصدق ولا أبين من القرآن نفسه، فهو أقدم كتاب عربي موثوق بحفظه كما تركه الرسول الذي بلغه للناس. وبعد هذا ستشهد بالشهرستاني، فكتابه "الملل والنحل" من أجدر المراجع بالثقة في هذه الناحية.

ولكي لا ننزل إلى تفاصيل كثيرة في هذه الناحية لا نرى ضرورة للحديث عنها، نكتفي بأن نذكر أن جمهرة العرب كانوا مشركين عبدة أوثان وأصنام كما أشرنا من قبل . إلا إنه كان منهم من أنكر الخالق والبعث، ولم يروا – سببا لوجود هذا العالم – إلا "الطبع الخيي والدهر المفني" وهؤلاء هم الذين يسميهم الشهرستاني "معطلة العرب"، إذ لم تهدهم عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الأخرى، فكأنهم عطلوها ولم ينتفعوا بها[1]. هذا الصنف من العرب هم الذين يقول عنهم القرآن: "وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ

(1) الشهرستاني (الملل والنحل – Gureton)، ج ٢: ٤٢٢

بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ"[الجاثية / ٢٤]، وكان منهم آخرون أنكروا البعث، مع اعترافهم بالخالق وابتداء الحلق[١]، إذ حسبوه محالا بعد أن ينعدم الجسم ويصير ذات هنا وهناك . وهذا الفريق هم الذين يشير إليهم القرآن بقوله: " قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ " [يس / ٧٨]. وقوله:" أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ" [ق/٣].

ومسألة البعث كانت أحد الأمرين اللذين كان العرب ينكرونهما إنكارا شديدا[٢]. وكان من ذلك أن تناول القرآن في مواضع كثيرة التدليل على ما سيكون من حياة أخرى يبعث فيها الناس جميعا ليجزوا على ما قدموا من خير أو شر في الحياة الدنيا، وحتى كان من ذلك أيضا أن يروي عن بعضهم أنه قال :

حياة ثم بعث ثم نشر   حديث خرافة يا أم عمرو!

وأن يروي عن شداد بن الأسود بن عبد شمس أنه قال يرثي كفار قريش الذين قتلوا يوم بدر[٣]:

يخبرنا الرسول بأن سنحيا   وكيف حياة أصداء وهام[٤]

يريد أن يقول كيف نستطيع تصديق ما يقوله محمد من أننا سنحيا

---

(١) الشهرستاني، نفس الطبعة، ج ٢: ٤٣٢.

(٢) والأمر الثاني "إرسال الرسل"، إذ كانوا يقولون مستنكرين: "أبعث الله بشراً رسولا" [الإسراء / ٩٤]، " ولو شاء الله لأنزل ملائكة" [المؤمنون / ٢٤]. وانظر الشهرستاني، ج ٢: ٤٣٣

(٣) هي أول موقعة كانت بين المسلمين ومشركي قريش، وقد كان النصر فيها للأولين.

(٤) الشهرستاني، (الملل والنحل ج ٢: ٤٣٣)؛ مصطفى عبد الرازق (تمهيد)، ص١١٢.

حياة أخرى بعد أن يكون قد نال منا العدم فلم يبق منا شيء، أي كيف يحيا الإنسان بعد أن صار جسدا هاما لا حياة فيه ولا روح؟

على أنه كان من العرب – بجانب هؤلاء وأولئك من المشركين، نفر قليل كانوا يؤمنون بالله الخالق وباليوم الآخر إيمانا فيه كثير من الغموض، وينتظرون أن يرسل الله إليهم رسولا يخرجهم مما هم عليه من شرك لدى الدهماء وشك وحيرة لدى الآخرين، من هؤلاء الموحدين نستطيع أن نذكر زيد بن عمرو بن فيل، وأمية بن أبي الصلت، وقس بن ساعدة الإيادي[1]. ولا يستطيع الباحث أن يغفل أن يذكر بين هؤلاء النفر ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، الذي أدرك البعثة المحمدية . وقصته مع صحبه حين تفرقوا في البلدان يلتمسون الدين الحق معروفة[2].

وإذا رأينا المشركين يختلفون فيما بينهم فيما يتصل بالخالق والبعث وإرسال الرسل، فإن من كان على اليهودية أو النصرانية من العرب وغير العرب الذين كانوا على صلة بهم؛ كانوا كذلك على شيء من الخلاف في بعض ما يدينون به. إلى هذا نجد القرآن يشير في مثل قوله: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ " [البقرة / ١١٣]، وقوله: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى

---

(1) الشهرستاني (الملل والنحل – Guretan)، ج ٢: ٤٢٧.

(2) راجع ابن هشام (سيرة)، ج ١: ١٤٣ و ١٤٤.

الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ" [التوبة / ٣٠].

كل هذا يدل على أنه كان للعرب قبيل ظهور القرآن شيء من النظر العقلي في بعض النواحي الفلسفية، وإن لم يكن ذلك قائما على أساس أو منهج معروف محدود. نريد أن نقول: إنه كان للعرب في هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم والبعث والحياة الأخرى. وكان لهذا كثيرا ما كان يثور الجدل في هذه المسائل، وبخاصة بين أهل النحل المختلفة[1].

كان لابد إذا للقرآن من أن يقول الكلمة الفاصلة فيما كانوا يختلفون فيه، وأن يبين الحق فيما عليه الناس من اعتقادات، وأن يجادل بطبيعة الحال المخالفين لما أراد أن يقرر من اعتقادات جديدة. وكان لابد كذلك من أن يكون القرآن نفسه موضع أخذ ورد وجدال بين الذين آمنوا به وبين الذين ظلوا على ما هم عليه من دين وعقيدة، وبخاصة، والقرآن نفسه بطبيعة تكوينه، واشتماله على كثير من الآيات التي يعارض بعضها بعضا في بادئ الرأي، يدعو إلى كثير من التفكير من الأنصار ومن الخصوم على السواء.

والنتيجة التي يمكن لنا أن نستخلصها من ذلك كله هي أن القرآن نزل في بيئة كانت في حاجة إليه ومستعدة له، وأنه هو بذاته يدفع قارئيه

---

(1) مصطفى عبد الرازق (تمهيد)، ص ١١١ و ١١٢. وكان هذا الجدل للدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الدخيلة عليهم، وأحيانا انتصارا لدين إبراهيم الذي كانوا يلتمسونه.

الذين يتدبرونه إلى أنحاء من التفكير الفلسفي، وهذا ما أعد العرب والمسلمين للتفلسف، ولفلسفة التراث الإغريقي الذي عرفوه فيما بعد.

ذلك بأنه إذا كانت الفلسفة هي المعرفة الحقة لله والكون السماوي والأرض والإنسان؛ أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود في العالم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالم الأصغر الذي هو الإنسان، والمبدأ الأول لذلك كله – نقول إذا كان هذا هو تعريف الفلسفة والغاية التي تهدف إليها، فهل في القرآن فلسفة؟ ولماذا لم يؤثر عن المسلمين في الصدر الأول من التاريخ الإسلامي بحث في القرآن من هذه الناحية؟

إن القرآن باعتباره كتاب الدين الذي هو خاتم الأديان، وأن الغاية منه هي هداية البشر كافة وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه، يجب أن يكون قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها.

ولأن القرآن قد بين الحق في مشاكل الألوهية والطبيعة، نرى المسلمين في فجر الإسلام لم تكن الغاية من تفكيرهم النظري البحث عن الحقيقة في هذه النواحي كما كان ذلك غاية تفكير غيرهم من المتفلسفين من أبناء الأمم الأخرى؛ وذلك لأنهم لم يحسوا الحاجة لشيء من هذا، ما داموا قد عرفوا حاجتهم من هذه الحقائق بواسطة الوحي الإلهي الذي كانوا قريبي عهد به.

وهذا الرأي هو ما يراه البارون «كارادي فو» المستشرق الفرنسي المعاصر إذ يقول: «إن محمدا (صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يكن فيلسوفا بالمعنى الكامل، قد واجه كثيرا من المسائل الفلسفية بحلول كونت العقيدة الإسلامية. وإذن فلم تكن الحقيقة المطلقة هي المشكلة التي كان العرب يحاولون حلها، لأنهم عرفوا هذه الحقيقة في نواحيها الجوهرية بواسطة الوحي الإلهي؛ وإنما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة والانتصار لها، ووضع هذه الحقيقة التي جاء بها الوحي، في أسلوب أدبي، في القالب الفني"[1].

وهكذا لم يتجه المسلمون الأوائل إلى التفلسف كما أثر عن اليونان؛ إذ وجدوا في القرآن ما يجب أن يعرفوه عن الله والكون والإنسان، وما أتعب الفلاسفة القدماء من اليونان وغير اليونان أنفسهم فيه فلم يصلوا إلى الحق إلا في القليل منه.

وهناك لذلك سبب آخر، وهو أن حرارة العقيدة وتفهم القرآن الذي كان حديث عهد بالنزول من لدن الله العليم الحكيم، ملك عليهم ألبابهم وعقولهم، فقصروا جهودهم على فهمه وفهم حديث الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، وعلى استنباط ما في هذين المصدرين العظيمين المقدسين من حكمة وتشريع وأخلاق بها عمارة العالم وسعادة الناس في الدنيا والآخرة.

---

(1) راجع كتاب "ابن سينا"، طبع باريس سنة ١٩٠٠، ص٥.

ولسنا في هذا الذي نقرر من الذين يلقون القول على عواهنه بلا حجة وبرهان، وبخاصة ونحن في هذا العصر الذي يموج بالعلم والمعرفة موجا، والذي لا يقنعه إلا الواقع والعقل والمنطق السليم، ولذلك سنسوق الأدلة على ما نقول من القرآن نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ولكن قبل هذا، أرى من الخير أن نتقدم بشهادات حقة من بعض المستشرقين الذين عثوا بدراسة الإسلام وتاريخه القديم والحديث، وذلك ليعملوا على أن يقيم الغرب صلاته وسياسته مع الشرق على أساس يحقق أغراض الغربيين وغاياتهم، هذه الغايات التي قد لا تتفق أحيانا مع الغايات التي يصبو الشرقيون إليها.

وهذه الشهادات نقتبسها من كتاب «مستقبل الإسلام»، وهو كتاب يجمع أبحاثا لجماعة من كبار المستشرقين الأوربيين، ويكفي أن نذكر منهم الأساتذة المعروفين: جب الإنجليزي، وماسينيون الفرنسي، وبرج الألماني.

يرى الأستاذ "جب" أن الإسلام ليس ديناً بالمعنى المجرد الخاص الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة، بل هو مجتمع بالغ تمام الكمال يقوم على أساس ديني، ويشمل كل مظاهر الحياة الإنسانية.

ويقرر الأستاذ "برج" أن فلسفة الإسلام الاجتماعية تقوم دائما على وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية، وذلك على عكس أوربة

التي تزعم أنها مسيحية. كما يقرر في موضع آخر أن مبدأ الإخاء الإنساني هو أساس فلسفة الأخلاق الاجتماعية في الإسلام، ولهذا لا يوجد مجتمع آخر كما يؤكد الأستاذ نفسه، سجل له التاريخ كما سجل للإسلام من النجاح في توحيد الأجناس الإنسانية المختلفة، مع التسوية بينهم في المكانة والعمل وتهيئة الفرص للنجاح في هذه الحياة[١].

ويستنتج الأستاذ من هذا كله، أنه لابد من تعاون أوربة والإسلام خيرهما جميعا، وأن الغرب لا يستطيع – في سبيل العمل على رقيه الثقافي وحياته الروحية – أن يستغني عن الإسلام وما يوجد في العالم الإسلامي من قوى وكفايات.

هذا، وتأخذ الآن في أن نبين بإيجاز – يتلوه التفصيل في الفصول الآتية – كيف اشتمل القرآن العظيم على أصول الفلسفة الإلهية، والطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، فكان بذلك داعياً إلى تفلسف المسلمين فيما بعد، ومن ذلك نتبين أسس المجتمع الذي دعا إليه القرآن.

١ - الفلسفة الإلهية والطبيعية

أتعب المفكرون والفلاسفة، في قديم الزمن وحديثه، عقولهم في البحث عن المبدأ الأول لهذا الكون سمائه وأرضه، وكيف صدر هذا

---

(١) من الخير الرجوع هنا إلى كتابنا الفقه الإسلامي، ص ٧٠ – ٧٤، من الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦، حيث تكلمنا عن نزعة الفقه الجماعية وما قرره من نظرية سوء استعمال الحق. والفقهاء في تقريرهم هذا وذاك، لم يستوحوا إلا ما جاء به القرآن والرسول صلى الله عليه وسلم.

العالم عنه إن كان يرجع حقا في وجوده إلى مبدأ واحد، وقد اختلفوا في هذا وذاك أشد الاختلاف، ولا يزالون مختلفين حتى اليوم.

ولكن القرآن جاء في كل هذه المشاكل بالقول الفصل، ودلل على الحق الذي جاء به في كل منها بالحجج المنطقية والأدلة العقلية والوجدانية التي يؤمن بها العقل والقلب معا، وبذلك كان هم المسلمين في الفترة الأولى من التاريخ الإسلامي فهم ما جاء به كتاب الله في هذه المسائل بعد أن أمنوا به عن علم وبصيرة، وذلك بطريق الدلائل الكونية التي لفتهم إليها وحثهم على إعمال العقل فيها.

وليس من اليسير حصر الآيات القرآنية التي تدل على أن الله وحده هو الذي خلق العالم سماءه وأرضه، والذي خلق الإنسان وسائر ما على ظهر الأرض، وما في بطنها من حيوان ونبات وجماد، وأنه خلق هذا وذاك كله من عدم، وجعله على نظام بديع محكم ليكون فيه مجال للعقل والفكر، يصل منه إلى أنه صنع إله واحد لا رب غيره، ولتكون الحياة الإنسانية ممهدة وميسرة للإنسان.

ومن ذلك نفهم طريقة القرآن في بيان هذه الحقائق الفلسفية، وفي التدليل عليها بما يخاطب الحس والقلب والعقل معا، ومن ثم يستطيع من يستعمل عقله كما ينبغي في تدبر هذه الآيات الوصول إلى الإيمان بأن هذا العالم من صنع ذلك الواحد القادر العليم الحكيم.

وللنظر في هذه الآيات، وفي القرآن كثير أمثالها، لنعرف طريقته في

بيان تلك الحقائق العلمية الفلسفية، وطريقته في التدليل عليها والإيمان بها.

يقول الله تعالى : "أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا * وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ "[النازعات / ٢٧-٣٣] [١].

ويقول في سورة أخرى: " وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا "[هود / ٧]. كما يقول جل شأنه في موضع آخر مخاطبا من يجحد وجود الله مع ظهور الدلائل عليه: "قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" [٢] [فصلت/ ٩ - ١٢).

ثم يقول في سورة الإخلاص: " قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ

---

(١) وأغطش ليلها: جعله مظلماً، دحاها: بسطها.

(٢) أندادا: شركاء، أقواتها: ما يحتاج إليه من يعمرونها من الأقوات، في أربعة أيام: في تتمة أربعة أيام.

يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ " [الإخلاص /١– ٤]. وفي سورة الأنبياء (الآيات ٢٣ – ٢٥) " لَوْ كَانَ فِيهِمَا"– أي في السماء والأرض " آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ * لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ * أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آَلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ "

وليس المقام هنا مقام تفصيل لما جاء به القرآن من الحلول الحقة للمشاكل التي شغلت ولا تزال تشغل الفلاسفة والمفكرين في الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية، ولكن أردنا الإشارة إلى أنه اشتمل على أصول هاتين الفلسفتين؛ من أن العالم لم يتكون وحده كما يقول الدهريون أو الطبيعيون، وأنه نشأ بعد عدم، وأنه صنع إله واحد لا شريك له ولا معين سبحانه وتعالى. وبذلك كان من العوامل القوية التي وجهت فيما بعد المفكرين المسلمين للفلسفة في نواحيها المختلفة.

ونعرض بعد ذلك لطريقة القرآن في التدليل على هذه الحقائق الفلسفية ونحوها ما سيجيء تفصيل القول فيه، هذه الطريقة التي ترجع في جماعها إلى ما يسميه الفيلسوف ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة دليل "العناية".

وهذا الدليل يرينا مقدار عناية الله الفائقة البالغة بالعالم الذي خلقه؛ فجعله على نظام عجيب و ارتباط تام بين أجزائه، وذلك ما يدركه تماما

علماء الفلك والمتخصصون في علوم الحياة على تنوعها واختلاف فروعها، ومن ثم نصل إلى أن هذا العالم لم يخلق عبثا، وأنه من صنع إله حكيم عليم تام الإرادة والقدرة، وأنه لابد من حياة أخرى يجرى فيها الإنسان بما عمل في حياته الدنيا من خير أو شر.

ولننظر في بعض آيات القرآن التي ترينا مبلغ هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وعنايته بما خلق، على نحو يجعله يسير دائما بإحكام إلى الغاية التي أرادها خالقه ومبدعه. ويمد الإنسان بكل الوسائل للاستقرار على الأرض واستغلال كل ما في العالم من قوى وخيرات، إلى الأجل الذي قدره الله للبقاء في هذه الحياة الدنيا.

يقول الله تعالى: "وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" [البقرة/١٦٣-١٦٤].

وقريب من ذلك ما جاء في سورة أخرى من قوله جل شأنه: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"

[آل عمران / ١٩٠- ١٩١].

فمن هذه الآيات، التي جاء في القرآن كثير أمثالها بأساليب متعددة متنوعة، يصل الإنسان الذي يعمل عقله ويفيد منه في التفكير كما ينبغي؛ إلى الوصول إلى وجود إله عليم حكيم، فهو وحده القادر على خلق العالم السماوي وما فيه من شموس وأقمار وكواكب ونجوم، بما لكل منها من نظام محكم لا تعدوه، وعلى خلق الظلمات والنور وجعل الليل والنهار يتعاقبان في ترتيب محكم، وعلى تسخير الرياح والسحاب بين السماء والأرض بما يحقق الخير للعالم والناس الذين يعمرون الأرض، إلى أخر ما أشارت إليه تلك الآيات.

ولننظر بعد تلك الآيات التي ذكرناها إلى آيات قرآنية أخرى، فيها شيء من التفصيل لصنع الله الذي أتقن كل شيء، في العالم الأرضي، وذلك ليكون صالحا كل الصلاحية لاستقرار الإنسان وحياته فيه حياة طبيعية، وهذا إذ يقول الله العليم الحكيم:

" هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً

تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ * أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ [النحل/ ١٠ – ١٧] [1]؛

والنتيجة التي علينا أن نستخلصها من هذا أو ذاك كله، هي أن القرآن وجه نظر الإنسان إلى ما خلق الله من السماوات والأرض وما بينهما من عوالم ومخلوقات عديدة مختلفة، حتى إذا أعمل عقله فيها وصل حتما إلى الإيمان بوجود إله عليم حكيم، وإلى أن هذه العوالم المختلفة هي من صنع الله الذي أتقن كل شيء وأحاط به علماً

ولذلك لا نرى ضرورة هنا للإطالة بالإشارة إلى ما يؤدي إلى هذا الإيمان أيضا بهذه الحقائق الفلسفية الإلهية، والحقائق الفلسفية والطبيعية، من النظر في الإنسان نفسه وما فيه من قوى وأجهزة مختلفة غاية في الدقة والأحكام، ومن النظر من هذه النواحي إلى الحيوانات الأخرى من طيور وزواحف وغيرها، فإن إعمال الفكر السليم في ذلك يكشف للعقل تلك الحقائق الفلسفية التي أشرنا إليها.

هكذا حل القرآن مشكلة الألوهية والخلق كما رأينا، فالله ليس "المحرك الأول" كما زعم أرسطوطاليس، وليس مجرد "صانع" صنع ما صنع ثم تركه بلا عناية أو رعاية منه، أو دون علم تام بما يكون منه.

---

(1) تسيمون: ترعون، ذرأ: خلق.

بل إنه قد أحاط بكل شيء علماء هو يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ويعلم ما تكسب كل نفس، ويعلم كل ما كان وما يكون جملة وتفصيلا، وهو لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وبذلك كله جاء القرآن في آيات كثيرة نذكر منها من باب التمثيل هذه الآيات: "وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ" [الأنعام/٣]

" وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" [الأنعام/ ٥٩]

" أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" [هود/٥-٦] " وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ "[الملك/١٣-١٤].

ومن حكمة علم الله تعالى الشامل بكل ما يكون من الإنسان من قول أو عمل، وبما تحدثه به نفسه فيبقى ما لا يجهر به ولا يعلمه غيره من الناس، أنه سيبعث الناس جميعا في يوم محدد لا ريب فيه، وحينئذ يحاسبون على ما كان.

ذلك هو مبدأ العدل بصفة عامة كما يقرره القرآن، ولكن الله تعالى

ليس عادلا فقط، بل هو مع عدالته كريم، وبالناس رءوف رحيم، وفي هذا تراه يقول : " قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ "[الزمر/٥٣] ويقول: " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ "[الأنعام/ ١٦٠]. وكما يضاعف الله ثواب المؤمن المطيع ويعمل الصالحات، قد يبذل سيئات العاصي حسنات إن تاب منها وأحسن عمله، وفي هذا جاء في القرآن: " إِلَّا مَنْ تَابَ وَآَمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا " [الفرقان /٧٠].

إن لنا بعد ذلك أن نؤكد ما في القرآن، في ناحية علاقة الخالق بالإنسان، من الخير كل الخير له، ومن حكمة تدفعه إلى طريق السعادة بالإيمان والعمل الصالح، كما تبعثه على التوبة والعودة إلى صالح العمل إن زلت قدمه أحيانا فعصى الله تعالى.

٢- الفلسفة الإنسانية والاجتماعية

وفي القرآن مع هذا وذاك كله فلسفة إنسانية تتعلق بالإنسان في مختلف حالاته وأوضاعه؛ باعتباره فردا، أو عضوا في أسرة، أو عضوا في مجتمع صغير أو كبير، أو عضوا في أمة، أو عضوا في جماعة الإنسانية كلها. إن القرآن لم يهمل ناحية من هذه النواحي، فكان بذلك منبعا لأصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية على تعدد فروعها وتنوعها، وكان

بذلك واضعا للأسس العامة التي يقوم عليها المجتمع السليم الذي دعا إليه.

(١) لقد رفع الله من شأن الإنسان باعتباره فردا، وذلك بما أبطل من عبادة غيره تعالى، كالأصنام ونحوها التي كان العرب يخضعون لها ولدتها ويعتقدون أنها تقربهم إلى الله زلفى. ووفر له الكرامة التامة بما رفع عنه من سلطان رجال الدين وكهنته، فلا وسطاء ولا شفعاء بين المرء وربه، ولا قسيس أو كاهن يغفر له ما يريد من ذنوبه.

فإن الله وحده هو الذي يغفر لمن يشاء، وهو قريب لمن دعاه والتجأ إليه، وفي هذا جاء في القرآن: " وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ " [البقرة / ١٨٦]. كما جاء في موضع آخر قوله تعالى تبكينا وتقريعا لمن يجعل مع الله آلهة أخرى: " أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ "[النمل /٦٢].

وهكذا قرر القرآن أنه ما من شفيع ولا وسيط بين الإنسان وربه، وأن أحدا غيره لا يملك له ضرا ولا نفا، وأنه لا وسيلة له للقربى من الله إلا العمل الصالح وحده، فبعمل المؤمن وتقواه تقاس منزلته عند خالقه، وفي هذا يقول جل جلاله: " إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ "[الحجرات /١٣] . وقد أكد الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الحقيقة بقوله: «لا

فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، وبذلك نرى القرآن قد استحدث مقياسا جديدا عادلا يعرف به الإنسان قيمته ومنزلته.

بل إن القرآن في سبيل رفع منزلة الإنسان وتحرير عقله وتفكيره، نراه ينعى بشدة على تقليد الإنسان لغيره في الباطل حتى لو كان من أبائه وأسلافه الأولين، وهو في هذا يقول : " وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ "[البقرة /١٧٠]. أي هل يتبعون آباءهم فيما وجدوهم عليه ولو كانوا لا يعقلون الخير والشر، ولم يهتدوا إلى الحق والشد؟!

(٢) وبعد أن حرر القرآن الإنسان من الأصنام دنتها، ومن سلطان الأحبار والرهبان، ولم يجعل عليه سلطانا إلا سلطان عقله السليم وتفكيره الصحيح الذي يعرف به الخير من الشر، فقد كان من المنطق أن يجعله مسئولا عن عمله، فلا يحمل عنه أحد شيئا من وزره.

ولذلك نراه يقول: " وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى["النجم / ٣٩-٤١] كما يقول في سورة أخرى:" فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" [الزلزلة/٧-٨] وكذلك يقول في موضع آخر: " وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى "[فاطر/١٨].

(٣) والله جلت حكمته يعلم أن الإنسان اجتماعي بطبعه، فهو لا يستطيع – حتى لو أراد – أن يعيش وحده؛ بل لابد له أن يكون عضوا في جماعة، ومن ثم تكون له حقوق وواجبات اجتماعية. ولذلك، نجد القرآن زاخرا في هذه الناحية بالكثير من المبادئ والوصايا التي لا نجد ما يقاربها في أية فلسفة إنسانية اجتماعية لأي فيلسوف في قديم الزمان أو حديثه، ونرى أن نكتفي هنا ببعض هذه المبادئ السامية.

أ- إن القرآن كما أمرنا بالإيمان بالله ورسوله، أمرنا بالإنفاق مما رزقنا من المال وجعلنا خلفاءه فيه، وذلك إذ يقول: " آَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ " [الحديد/٧].

وبعد أن تستقر هذه الفكرة في عقل الإنسان وقلبه، يكون من اليسير عليه أن يؤتي الفقير حقه في ماله، وأن يعين فيه ذوي الحاجة بصفة عامة. وفي هذا وذاك، نجد القرآن يجعل من المتقين الذين لهم عند الله حسن الجزاء من " وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ "[الذاريات/١٩]. كما نجده يقول في آية أخرى: "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ " [البقرة/١٧٧].

ب–وبعد هذا، نجد القرآن يؤكد وجوب الوفاء بما يكون من عقود وعهود بين الأفراد وبين الجماعات، بل بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم الأخرى، وحسبنا هنا أن نشير إلى هذه الآيات: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ "[المائدة/١]، " وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا "[الإسراء/٣٤]، " وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ "[النحل/٩١]. وبعد أن جاء في القرآن الأمر هكذا بالوفاء بالعقود والعهود بصفة عامة باعتباره أصلا من أصول الإسلام، تراه أمرا مطلقا لا يقتصر على ما يكون بين المسلمين من عقد أو عهد، بل يعم حتى المشركين الذين لا يؤمنون بشيء من كتب الله ورسالاته.

نعم! إنه ليعم هؤلاء الذين كانوا شديدي العداوة والأذى للرسول ومن آمن به، فالوفاء بما كان بينهم وبين الرسول والمؤمنين من عهد كان أمرا أمر به القرآن وجعله لازما ما داموا لم ينقضوه هم من ناحيتهم، وهو في هذا يقول بعد ذكر براءة الله ورسوله منهم: " إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ "[التوبة/٤].

أين هذا مما عليه حال الأمم الغربية اليوم! يتعاهدون ويحكمون المعاهدات والمواثيق، فلا يتركون لفظا أو حرفا يكون فيه تحلة منها، حتى إذا وجدت الدولة القوية فرصة نقضت ما أبرمت في غير خجل أو حياء ما دامت تستند إلى القوة والعتاد والحديد والنار.

ت–وكما يقرر القرآن وجوب الوفاء بما نعقد من عهود ومواثيق، يؤكد ضرورة التزام الأمانة والعدل ولو على أنفسنا أو الوالدين والأقربين من الناس إلينا، ها هو ذا يقول: " وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى" [الأنعام/ ١٥٢]. كما يقول: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا "[النساء/ ١٣٥](١).

وليس ذلك واجباً في حال دون حال، بل هو واجب حتى بالنسبة لمن يكون بيننا وبينهم بغضاء وعداء، ومن ثم نجد الله العليم الحكيم يقول:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ" [المائدة/٨]

ث–ونعتقد أن السبب فيما يدعو إليه القرآن من العدل والأمانة– على هذا النحو الذي أوفى على الغاية، فلا فرق بين أحد وآخر في الحقوق والواجبات الاجتماعية العامة، هو نظرته إلى أن الناس جميعا سواسية وإن اختلفت أجناسهم وأديانهم.

وفي ذلك جاء في القرآن: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ

---

(١) القسط: العدل، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا: كراهة أن تعدلوا، تلووا: أي ألسنتكم عن شهادة الحق، أو تعرضوا: تمتنعوا عن أدائها.

وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ " [الحجرات/١٣]. كما جاء في الحديث النبوي أن الناس جميعا سواسية كأسنان المشط، كلهم لآدم، و آدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى.

وعلينا هنا أن نذكر في إجلال وتقدير قولة سيدنا عمر بن الخطاب المأثورة: " أتستعبدون الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ". هذه القولة التي وضعت للإنسانية دستور المساواة في الحقوق العامة بين الناس جميعا، لا الثورة الفرنسية على ما يزعم المغرضون أو الذين يجهلون الإسلام وتاريخه.

(٤) وأخيرا، إن الإنسان قد يناله أذى من هذا أو ذاك من إخوانه في الوطن الذي يعيش فيه، وهنا نرى القرآن يحث على الصفح والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة حينا، كما يجيز له أن يدفع السيئة بمثلها في غير اعتداء وتجاوز عن الحد، ليكون هذا انتصارا لنفسه ودفها لعدوان المعتدين، ولكل من هذا وذاك من الصفح والانتصار للنفس – موطنه الذي يليق به.

فأولا: يحث الله تعالى الذين يسيء إليهم غيرهم على الصفح عنهم، ويرغبهم في العفو بأنه يكون سببا للمغفرة لهم، وذلك بقوله: " وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ " [النور/٢٢]، وبقوله: " وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ "[فصلت/ ٣٤-٣٥]

وثانيا: ما ينبغي لنا أن نفهم من دعوة القرآن إلى التسامح والعفو أنه يدعو إلى الضعف وقبول الضيم، والعفو عن الذين لا يزيدهم العفو إلا إمعانا في الإساءة والأذى والعدوان، بل إنه ليدعو في هذه الحالة إلى أن ينتصر الإنسان لنفسه، وهذا إذ جعل من المؤمنين الذين يتوكلون على ربهم هؤلاء " وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ "[الشورى/٣٩]، ثم قال بعد هذا: " وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (٤٠) وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ" [الشورى/٤٠-٤١].

ومع ذلك، إن لنا أن نقدر أن ما ندب إليه القرآن من الصفح والعفو عن المسيء إنما هو في حقوق الأفراد حين يعتدي بعضهم على بعض فيناله بشيء من الأذى. أما حين تعتدي أمة من الأمم علينا معشر المؤمنين، فإنه من الذل والكفر بما وعدنا الله في كتابه العظيم من النصر على الظالمين أن تجنح إلى الصفح والعفو؛ بل لابد من العقاب والجهاد في سبيل الانتصاف لأنفسنا وأمتنا، مع الإيمان بنصر الله الذي وعده عباده المؤمنين المجاهدين، ومن أوفى بعهده من الله العزيز الحكيم!

وبعد! إن القرآن العظيم، بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية، قد دفع المسلمين للتفلسف بمعناه الواسع، وهذا ما سنعرفه بالتفصيل فيما يأتي، وهو ما وضع من أصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية، وبما قرره من أصول الفلسفة الأخلاقية التي لم نر محلا للتعرض لها في هذا البحث، قد دعا بقوة لإقامة المجتمع السليم الصالح للحياة القوية العزيزة الماجدة.

هذه الحياة التي تقوم على هذه الدعائم وما إليها بسبيل: الإيمان بالله مصدر كل خير، والعدالة والأمانة والوفاء، والتسامح والعفو مع من يصلحهم العفو والإغضاء عما يكون منهم من إساءة، والمساواة بين الناس جميعا في الحقوق والواجبات العامة، وحرية العقل والتفكير، والاعتزاز بالإنسان وكرامته، إلى غير ذلك كله ما لا يصلح مجتمع للحياة الطيبة بدونه.

الفصل الثاني

طبيعة القرآن تدعو للتفلسف

لو أن القرآن كان كتاب تشريع وأخلاق فحسب، ما كان – على ما نعتقد يثير ما يثير من نقاش وتفكير فلسفي. ذلك بأنه قد لا يكون عسيرا كل العشر أن يأخذ المرء نفسه بما يرى من تشريع جديد يحدد العلاقات بينه وبين أمثاله من الناس؛ وقد لا يكون كذلك عسيرا كل التمر أن يغير المرء بحكم البيئة الجديدة التي يجد نفسه فيها من أحكامه الأخلاقية ومعاييره لما يكون منه ومن غيره من أعمال، ليصف بعضها بالخير وبعضها بالشر. لكن القرآن مع هذا وذاك، كتاب دين، كتاب عقيدة، جاء ليغير مما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد تجري مجرى الدم من الإنسان، وتهون التضحية في سبيلها في كثير من الأحيان، كما كان من قريش قبيلة الرسول ومن حالفها أول عهد القرآن بالظهور.

إذا كان من الضروري أن يثير القرآن –وهذا شأنه وطبيعته – ما أثار من الجدل والتفكير؛ سواء أكان من الذين أخلصوا حقا بقلوبهم للدين الجديد، أم من الآخرين أيضا الذين دخلوا في الإسلام وفي قلوبهم كثير أو قليل ما كانوا عليه من دين وعقائد لم يتخلصوا تماما منها.

غير أن القرآن وإن غني في مواضع كثيرة ببيان بطلان ما كان عليه

العرب من عقائد غير صحيحة، على اختلاف دياناتهم ومللهم، فقد نهى مع هذا عن الفرقة في الدين، وعن الجدل مع المخالفين إلا بالحسنى، وذلك منه استمالة للقلوب وحرصا على الألفة والوحدة، ومن مثل هذه الطريقة قوله: "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ " [الشورى/١٣]. وقوله: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ "[الأنعام/١٥٩]. وقوله: " وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (٦٨) اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ " [الحج/ ٦٨-٦٩]، وأخيرا قوله: " وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ " [العنكبوت/٤٦].

والقرآن مع هذا النهي عن الجدل، ينعي على التقليد، ويحث على النظر والتفكير كما يظهر لقارئه من كثير من آياته. لهذا، كان لابد للمسلمين من أن يعملوا النظر في القرآن نفسه من جميع نواحيه، ليحيطوا به فهما وعلما إن كان في الإمكان. إلا أنهم في أول الأمر، وقد فتنهم القرآن بأسلوبه وقوة أشره، وشغلتهم الحروب التي كانت بينهم وبين أعدائهم في فجر الإسلام؛ إلا أنهم والرسول بين ظهرانيهم يهديهم السبيل السوي، ويوضح لهم ما يسألونه عنه مما يجدونه غامضاً نقول إلا أن المسلمين والأمر كما ذكرنا، ما كان لهم في هذه الفترة الأولى من حياتهم حاجة ماس للتعمق في فهم القرآن من الناحية الفلسفية.

وهذه العوامل – النهي عن الجدل – روعة القرآن وجلاله وتأثر العرب بذلك إلى أكبر الحدود والاستغراق في الحرب ووجود الرسول حيا – كان لها بلا ريب أثرها في الانصراف من جانب المسلمين عن معارضة القرآن بعضه ببعض، ومحاولة استخراج ما يدعو إليه من آراء فلسفية تتصل بالله وبالعالم وبالإنسان. وبخاصة وقد وجدوا في القرآن ما يروي ظمأهم وما يسكن حيرتهم وطلعتهم في هذه النواحي.

وهكذا مضى زمن الرسول عليه السلام والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة، هي ما جاء في كتاب الله؛ «لأنهم أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام»[1]. وهكذا أيضا كما يذكر المقريزي لم يرو قط، من طريق صحيح أو سقيم، عن أحد من الصحابة – رضي الله عنهم، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله صلى لله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، بل كلهم فهموا ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات... [2] ولهذا يذكر أبو الحسين الملطي المتوفى عام ٣٧٧هـ – ٩٨٧م، أن من أصول أهل السنة الإيمان بالقدر خيره وشره، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين[3].

---

(1) طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة)، نقلا عن مصطفى عبد الرازق (تمهيد)، ص٢٧٢. وانظر أيضا ابن اللبان (متشابه) ورقة B2 إلى B3.

(2) المقريزي (الخطط طبع مصر، عام ١٣٢٦هـ)، ج٤، ص١٨١.

(3) الملطي (أبو الحسين)، كتاب التنبيه، ص١٢.

ومع هذا كله، وفي هذا الجو الذي لا يسمح بدراسة القرآن دراسة صالحة فيها من الجد والحرية قدر كبير، حدث في أخر أيام الصحابة بدعة القول بالقدر كما يذكر لنا الشهرستاني، على أيدي "معبد الجهني" وآخرين[1]. ومما لاشك فيه أن "معبداً " هذا وشيعته قد استندوا فيما ذهبوا إليه إلى آيات من القرآن يؤخذ منها إضافة الخير والشر إلى الإنسان نفسه وتقديره، لا إلى الله وحده، وقد كان ذلك أيام الرسول نفسه[2].

ومن الخير أن نترك المؤرخ ابن سعد يروي ذلك بنفسه فيقول: «عن عمرو اين شعيب عن أبيه عن ابني العاص [3] أنهما قالا: جلسنا مجلسا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابه أشد اغتباطا من مجلس جلسناه يوماً، جئنا فإذا أناس عند حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتراجعون في القرآن، فلما رأيناهم اعتزلناهم، ورسول الله خلف الحجر يسمع كلامهم. فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مغضبا يعرف الغضب في وجهه حتى وقف عليهم فقال : أي قوم! بهذا ضلت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض، إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يصدق بعضه بعضا؛ فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه عليكم فأمنوا به. يريد طبعا بلا بحث وتفكير فيه ثم التفت إلي وإلى أخي؛ فقبطنا أنفسنا ألا يكون

(1) الشهرستاني (الملل والنحل –كيورتن)، ج1، ص17.

(2) يراد بالقدر، الذي هو جزء هام من الإيمان في رأي أهل السنة، هو علم الله أولا وتقديره لكل شيء قبل أن يكون، بحيث لا يخرج شيء عن علمه وتقديره وإرادته. والقدريون: معبد وشيعته، أضافوا كل ذلك للإنسان وحده.

(3) يريد الراوي بهما عمرو بن العاص وأخاه هشاما الذي كان أصغر منه سناً.

رآنا معهم»[1].

وهكذا، ظهر في حياة الرسول نفسه من عمل على معارضة القرآن بعضه ببعض، فيما يتصل بمسألة القدر، نعني "معبد الجهني" وصحبه، مع إنكار من الصحابة عليهم إنكاراً شديدا بلا ريب. حقا، لقد أنكرت هذه البقية من صحابة الرسول هذه البدعة أشد الإنكار، ونقموا على الذين ابتدعوها وذهبوا إليها حتى لقد كانوا [أي بقية الصحابة] يوصون إلى أخلافهم بألا يسلموا عليهم [أي على القدريين] ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا[2]، وكانت نهاية "معبد" أن صلبه عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي جزاء بدعته عام ٨٠هـ ٦٥٩م، وقيل: بل قتله لهذا السبب نفسه الحجاج الثقفي الوالي المشهور في عهد الأمويين[3].

وكانت هذه المشكلة مشكلة القدر – أول مسألة ظهر الخلاف فيها بهذا المظهر الشديد[4]. ولا عجب! فالرسول نفسه، كما رأينا، يحذر من أن يضرب القرآن بعضه ببعض، ويأمر بالإيمان بما تشابه علينا فيه بلا بحث؛ وذلك حتى لا تضل كما ضلت أمم قبلنا. كما يوصي في

---

(1) ابن مسعد (الطبقات)، ج ٤ قسم٢، ص١٤١ س ١٠–١٩. وانظر جولد زيهير (عقيدة)، ص ٦٣–٧٠ من الترجمة العربية.

(2) الإسفراييني (تبصير)، ص١٤.

(3) انظر جولد زيهير (عقيدة)، ص ٧٧ و ٧٨ = ٨٦ و ٨٧ من الترجمة العربية حيث يرى المؤلف أن الأمويين كانوا يعملون على أن تتأصل عقيدة أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وهي على عكس ما يراه المعبد، وفرقته، توطيدا لملكهم وسترا لأعمالهم. على أننا نميل إلى أن قتل معبدا بالذات كان لخروجه عن الإسلام فيما ذهب إليه.

(4) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٣ من الأصل العربي.

حديث آخر بالحذر ممن يتبعون ما تشابه من القرآن[1].

وكراهة معارضة القرآن بعضه ببعض في هذه الفترة لم يكن سببها خوف المسلمين أن يظهر القرآن متعارضا أو متهافتاً غير متماسك، إنما كانوا يخافون الجدل في الدين والبحث عما سكت القرآن والرسول عن بيانه، ويرون أنه "ما ضل قوم بعد هدى إلا أوتوا الجدل" كما ورد في حديث ينسب للرسول[2] كما كانوا يعتقدون أن معرفة هذا السكوت عن بيانه، لو كان ذلك ممكنا، لا تفيدهم في حياتهم الدنيا أو في الأخرى.

من هنا نجد قصة صبيغ بوزن عظيم أو صبيغ بالتصغير، ابن سل، ويقال ابن سهل الحنظلي مع عمر بن الخطاب: قدم صبيغ المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر فضربه حتى أدمى رأسه، ثم نفاه إلى البصرة وأمر بعدم مجالسته، وفي رواية أنه حرمه من عطائه، حتى صلح حاله ورجع عن البحث في مشكلات القرآن، فعفا عنه[3] ويروي الحافظ ابن عساكر أن صبيغ هذا كان يسأل عن المشكلات التي في القرآن، وأنه كان يتنقل في أجناد المسلمين – مصر وغيرها – سائلا عن هذه المشكلات أو المتشابهات، فنفاه عمر من المدينة إلى العراق، وأمر ألا يجالس، ثم عفا عنه حين صلح أمره[4].

---

(1) البخاري (صحيح) طبع بولاق، ج ٣: ٩٢.

(2) انظر ابن رجب الحنبلي المتوفى عام ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م (فضل علم السلف)، ص٢١.

(3) ابن حجر (شيخ الإسلام) الإصابة، مادة صبيغ، ج٢: ١٩٨.

(4) ابن بدران (تهذيب)، ج ٦: ٣٨٤ و ٣٨٥.

وروح التهيب من البحث في القرآن هذا النوع من البحث، نجدها بعد هذا لدى القاسم بن محمد بن أبي بكر وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، وهما من التابعين، حين يرى كل منهما فيما يتصل بالقدر أن يكف الناس عما كف الله عنه، وحين يمتنع كلاهما عن تفسير القرآن[1] وفي هذا يروي الطبري في تفسيره عن عبد الله بن عمر قال: «لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في التفسير[2] ، منهم سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب ونافع». كما يروي الطبري أيضا عن سعيد بن المسيب هذا أنه كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن، قال: "أنا لا أقول في القرآن شيئا"[3].

على أنه وإن وجد في تلك الفترة من يكره الخوض في تأويل القرآن، أو تأويل ما يظن متعارضًا كما رأينا، فإنه قد وجد أيضا من كان لا يرى في ذلك باشا. قال رجل لابن عباس (٦٨هـ / ٨٧ – ٥٨٨م) إني لأجد في القرآن أشياء تختلف علي؛ قال [أي القرآن]: " فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ "[المؤمنون/ ١٠١] ، بينما قال في آية أخرى: " وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ "[4] [الصافات/ ٢٧] ، وقال : " وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا "[النساء/٤٢] بينما يقول في موضع آخر " وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ " [الأنعام/ ٢٣] فقد كتموا أنهم كانوا

---

(1) ابن سعد (طبقات)، ج ٥: ١٣٩، ١٤٨.

(2) أعظم الشيء: عده عظيماً خطيراً

(3) الطبري (تفسير) طبع اليمنية بمصر سنة ١٣٢١هـ.

(4) وهذه الآية وما قبلها حكاية لحال الناس في الدار الأخرى.

مشركين في هذه الآية وقال: " أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا " [النازعات/٢٧-٣٠]، فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال :" قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ " [فصلت/ ٩-١١]، فذكر في هذه الآيات خلق الأرض قبل السماء. هذه الأسئلة، وأخرى أيضا، وجهها هذا السائل لابن عباس الذي أخذ في الإجابة عنها دون أن ينكر عليه السؤال عما ظنه متعارضا في القرآن[١].

وغير ابن عباس نجد مقاتل بن سليمان أحد الأوائل الذين غنوا بتأويل هذه الآيات التي سئل عنها ابن عباس، وآيات أخرى كثيرة[٢].

ومن ثم نجد الحسن البصري التابعي المشهور يقول: «ما أنزل الله أية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها"[٣]. ولا عجب! فالقرآن كتاب موجه للإنسانية كلها "للحمر والسود" ومن الضروري لهذا تأويله لإرضاء طلقة الإنسان العقلية ومن أجل ذلك سنرى لجوء كل من المتنازعين في المسائل المتشابهة إلى القرآن نفسه يلتمس منه بالتأويل سندا لرأيه،

---

(١) البخاري: (صحيح) بولاق، ج ٣: ١٥٢ و ١٥٣.

(٢) الملطي (التنبيه)، ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية (موافقة)، ج١: ١٣٩.

وبخاصة أنه يكاد يكون من المتفق عليه بين المسلمين أن للقرآن من ناحية المعني وجوها كثيرة منها العام ومنها الخاص، وأن هذه الوجوه يعلمها «الراسخون في العلم»، فيجب اللجوء إليهم لمعرفة ما يظن مشكلا من القرآن[١].

كيف نوفق إذا بين ما عرفنا من كراهة التأويل، وبين الإقبال عليه وعده ضرورياً تقريباً، في عصر واحد؟ في رأينا أن الأمر سهل. التأويل المكروه الذي كانوا يعظمونه ويعدونه خطيرا، والذي كان لا يقدم عليه أمثال سالم بن عبد الله ابن عمر والقاسم بن محمد بن أبي بكر، هو ما كان عمادة الرأي الشخصي أو ما كان عن غير «علم»، أما التأويل الذي كانوا لا يرون فيه بأساً، إن لم نقل كانوا يرونه واجبا دينياً، فهو ما كان عن «علم» أي ما كان بما أثر عن الرسول وأصحابه العارفين بالقرآن ومعانيه. وإلينا الدليل؛ يروي ابن عباس عن الرسول أنه قال: "من قال في القرآن برأيه، أو بما لا يعلم، فليتبوأ مقعده من النار"[٢]، ويروون عن أبي بكر الخليفة الأول للرسول بعد موته، أنه قال: "أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في القرآن برأيي أو بما لا أعلم"[٣] ، ومن هنا نرى الطبري يرتضي في تفسيره دائما تأويل أهل العلم، ويعده التفسير الصحيح[٤].

---

(١) الملطي (التنبيه)، ص٤٣.

(٢) الطبري (تفسير)، ج ١: ٢٦

(٣) نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ج١: ٩٦، ٩٧ في صدد تفسير آية: [وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض]

بهذا نستطيع أن نرى في كراهة البعض في فجر الإسلام تأويل القرآن، كراهة البحث عما لم يبينه الله ولا رسوله، اتقاء للجدل في الدين، وبخاصة عندما يتصل الأمر بذات الله وصفاته، أو القضاء والقدر، ونحو ذلك من المشكلات حقا. كما نستطيع أن نرى في ارتضاء البعض التأويل والعناية به، الحرص على فهم القرآن ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه، مع الوقوف في أغلب الأمر على ما قال الرسول وأصحابه العارفون بالقرآن، أو بتعبير آخر مع عدم الجنوح لتأويل القرآن، بالهوى عن غير دليل.

ومهما يكن، فإنه بعد هذه الفترة – فترة الصحابة والتابعين وبعد أن شعر المسلمون بحياة الهدوء والاستقرار بعد الحروب الداخلية والفتوحات، ودخل في الإسلام من دخل من أصحاب الديانات المختلفة الذين لهم طرائقهم في بحث وفهم النصوص الدينية، عكف المسلمون من جهة على فهم القرآن والتعمق في هذا الفهم بجد، وأثار بعض هؤلاء الذين التحقوا بالإسلام –دون أن يتمكن من قلوبهم من جهة أخرى كثيرا من عقائدهم الدينية التي جرت منهم مجرى الدم، وصاروا يتجادلون حولها ويجادلون المسلمين فيها، في هذه المرحلة التي نجد فيها الأمر كما وصفنا، والتي قلت فيها حرارة الإيمان نسبيا وأخذ المسلمون يجرعون على البحث في القرأن، نجد الآيات المتشابهة يستعرضها

[البقرة/١١]، ج ١: ١٣٢ في تفسير آية: [وأتوا به متشابها] (البقرة /٢٥}؛ ج١: ١٣٨ في تفسير آية: إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها "[البقرة/٢٦]، ج١٢: ١٢٩ في تفسير آية: [ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون" [يوسف/٤٩].

المفكرون ويحلونها. وكان من هذه الآيات ما يملى على البعض، بفهمها على نحو خاص كأخذها حسب ظواهرها مثلا، العقائد التي يجب أن يؤمن بها، وكان منها ما يحاول أخرون إخضاعها لما يرون من مذهب. والنتيجة لهذا وذاك، ما سنرى قريبا من مذاهب مختلفة.

ولكن، لعل من الطبيعي أن نقف هنا وقفة قصيرة لنتساءل: ما فائدة أن يشتمل القرآن فيما شمل من آيات العقائد على ما هو متشابه منها؟ هذه الآيات المتشابهة التي رأينا كيف ابتلي صبيغ حين أخذ يبحث عنها[1] وكيف قتل «معبد الجهني» بسببها[2]، والتي صار إلى البدعة – إن لم نقل إلى الكفر – كثير من دخل في الإسلام بسبب تأويلها، على ما هو معروف.

للإجابة عن هذا التساؤل يذكر فخر الدين الرازي أن من فوائد هذه المتشابهات في القرآن أنه «لو كان القرآن حكما بالكلية لما كان مطابقا إلا المذهب واحد، وكان تصريحه بطلا لكل ما سوى ذلك المذهب. وذلك ما ينفر أرباب المذاهب [الأخرى] عن قبوله وعن النظر فيه". وأنه لمكان، أو بسبب هذه الآيات وافتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص من التقليد»[3]. وهناك سبب آخر يتقدم به الرازي أيضا، ويراه أقوى الأسباب لورود آيات متشابهة في القرآن. ذلك

---

(1) انظر ما سبق، ص١٠.

(2) المصدر نفسه، ص ١٠.

(3) الرازي (تفسير)، ج٢: ١٠٧؛ وانظر الزمخشري (كشاف)، ج ١: ١٧٥.

بأن القرآن كتاب يتجه للخاصة والعامة ما من الناس. وطباع هؤلاء العامة تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق خالصة. أو عارية بعبارة أوضح. فمن سمع من العوام في أول الأمر أن هناك موجودا (يريد به الله) ليس بجسم ولا متحيزا ولا مشاراً إليه، ظن أن هذا عدم ونفي؛ فكان الأصلح إذا أن يخاطب هذا الفريق من الناس بألفاظ دالة على ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح؛ فالقسم الأول من هذه الآيات يكون من باب المتشابهات، إذ لم تظهر فيه الحقيقة خالصة صريحة، والقسم الثاني الذي يكشف عن الحقيقة أخر الأمر، هو المحكمات[1].

من هذه الأسباب ونحوها، التي يلتمسها المفسرون والباحثون في القرآن التعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات المتشابهة، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التي تعني أن القرآن بطبيعته، بسبب هذه الآيات التي هي جزء هام منه، والتي تتعرض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان، كان – ولا يزال – من الضروري أن يثير كثيرا من التفكير الفلسفي، وأن يوحي بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي. هذه الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائما، باعثا للفكر، وداعية لاستعمال العقل، وبعبارة أخرى معينا للتوجيه الفلسفي.

وإن لنا، ونحن بصدد استخلاص هذه الحقيقة، أن نشير إلى الإمام

---

(1) الرازي (تفسير)، ج ٢: ١٠٨، وقارن هذا التعليل بابن رشد (الكشف)، ص ٦١ طبعة ميلير.

محمد عبده إذ يقول، وهو بسبيل الإشارة إلى صفات الله تعالى: «جاء القرآن يصف الله بصفقات، وإن كانت أقرب إلى التنزيه مما وصف به في مخاطبة الأجيال السابقة، فمن صفات البشر ما يشاركها في الاسم أو الجنس، كالقدرة والاختيار والسمع والبصر. وعزا إليه أمورا يوجد ما يشبهها في الإنسان، كالاستواء على العرش، وكالوجه واليدين. ثم أفاض في القضاء السابق وفي الاختيار الممنوح للإنسان.

وجادل المغالين من أهل المذهبين، ثم جاء بالوعد والوعيد على الحسنات والسيئات، ووكل الأمر في الثواب والعقاب إلى مشيئة الله ، وأمثال ذلك مما لا حاجة إلى بيانه في هذه المقدمة.

فاعتبار حكم العقل، مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل، فسح مجالا للناظرين، خصوا ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط[1].

ولكي لا نكثر من الأمثلة لتلك الآيات المتشابهة والتعابير المجازية التي فيها كثير من الإيحاء الفلسفي، نكتفي هنا بأن نشير إلى الأيات ٢٨ –٤٢ من السورة ١٥ (الحجر – مكية) التي تتضمن خطاب الله للملائكة فيما يتصل بخلق آدم، هذا الخطاب أو القصة التي نجدها في مواضع كثيرة أخرى من القرآن؛ وإلى الآية ١١ من السورة ٤١ (فصلت – مكية)، ففيها حكاية حديث بين الله والسماوات والأرض؛ وإلى مسألة

---

(١) رسالة التوحيد، ص٨.

استواء الله على العرش التي نجدها مثلا في الآية ٥٤ من السورة ٧ (الأعراف – مكية)، والآية ٥٨ من السورة ٢٥ (الفرقان – مكية)؛ وإلى الآيات التي تنسب لله تعالى بعض الأعضاء الجسدية من يدين وعينين ووجه ونحوها، مما يشير بالتجسيم، وذلك قبل آية ٦٤ من السورة ٥ (المائدة – مدنية)، الآية ١٣ من السورة ٥٤ (القمر – مكية)، الآية ٢٧ من السورة ٥٥ الرحمن – مدنية)، والآية ٢٢ من السورة ٨٩ (الفجر – مكية). وأخيراً، نشير إلى الآيات التي تشهد للجبر، والأخرى التي تشهد للاختيار، وما أكثر هذين النوعين في القرآن! مثلا آيات ٢٩ – ٣١ من السورة ٧٦ (الإنسان)، الآية ٩٦ من السورة ٣٧ (الصافات)، الآية ١٣ من السورة ٣٢ (السجدة)، الآية ٨ من السورة ٣٥ (فاطر) بالنسبة للجبر، ثم الآية ٢٧ من السورة ١٤ (إبراهيم)، الآيتين ٧ و ٨ من السورة ٩٩ (الزلزلة)، الآية ٣٩ من السورة ٣٧ (الصافات)، والآية ١٤ من السورة ٨٣ (المطففون) بالنسبة للاختيار.

قلنا إن هذه الآيات وأمثالها، مما يدور حول الله وصفاته ونحو ذلك من الأمور المتشابهة، كان من الحتم أن تنبه العقول، وأن تدفعها إلى أنحاء من التفكير الفلسفي، وقد كان. وكان من الحتم كذلك أن يكون لكل من المفكرين، فردا أو طائفة تجمعهم فكرة واحدة، موقفه منها، وقد كان. إلا أن هذا الموقف، الذي كان لكل طائفة من المفكرين لم يكن من ضرب واحد، لقد كان موقف البعض أن استوحي من القرآن نفسه، صوابا أو خطأ، مذهبه، وذلك هو الشأن الغالب في موقف أهل السنة وموقف المجسمة على ما نعتقد، مع تأثر هؤلاء المجسمة باليهود

الذين كان التشبيه معروفا لدى كثير منهم. وكان من هذه المواقف أيضا ما كان رأيا أو مذهبا اشترك في تكوينه التفكير الحر وما وصل إليهم من تراث اليونان، ثم التمس أصحاب هذا المذهب له بعد ذلك الشند والدليل من القرآن، وذلك بتأويل ما يحتمل وجوها مختلفة من الآيات على ما يتفق وهذا المذهب. ذلك في رأينا هو موقف المعتزلة. ومع أنه سيجيء لكل من هذه المواقف مثل كثيرة، إلا أننا نرى من الضروري أن نتعرف الآن في إجمال هذه المواقف المختلفة.

جاء في القرآن آيات تدل –حين تؤخذ بظاهرها على أن الله وجها ويدين وعينين، وجهة هي السماء، ومكانا يجلس فيه وهو العرش، ونحو ذلك مما يوهم التشبيه والجسمية وجواز الانتقال والحركة على الله، وجاءت آيات أخرى تثبت الله صفات مختلفة، كالسمع والكلام ونحوهما؛ وطائفة ثالثة من الآيات، منها ما صرح بأن الله لا تدركه الأبصار، ومنها ما يصح أن يدل على أنه يرى بالأبصار .

١– في هذه الآيات رأي رجال السلف متابعة الصحابة والتابعين في موقفهم منها. إنهم غلبوا – كما يذكر ابن خلدون – أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه (أي يكون بين الله والخلق مشابهة في الصفات وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ؟ ! [١] ويذكر هنا الشهرستاني أن من رجال "السلف" من أول هذه الآيات على وجه يحتمله اللفظ

---

(١) ابن خلدون (المقدمة – طبع مصر، عام ١٣٢٢ هـ)، ص ٣٦٧.

(مثل تأويل «اليد» بالقذرة). ومنهم من توقف في التأويل، وقال عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء ولا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك، إلا أننا (هذا دائما رأي الفريق الأخر من السلف) لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه؛ مثل قوله (أتباع الإمام أحمد بن حنبل، وإن كان مخالفاً لهم في هذه الاعتقادات) الغلاة، الذين أوقعهم في هذه الهاوية تطرفهم في الأخذ بظاهر النصوص، وتفسيرها كما وردت بدون إعمال العقل في تأويلها بما يتفق وجلال الله وما يجب أن يتصف به من كمال . وقد حكى عنهم الإيجي (+ ٨١٦هـ/ ١٤١٣م) في هذه الناحية ما تأنف الأذان من سماعه[1].

ج- وأخيرا، على النقيض من رأى هؤلاء الغلاة في التمسك بظاهر ما تشابه من الآيات والأحاديث المتعلقة بذات الله وصفاته، فصاروا إلى ما رأينا من تشبيه وتجسيم، نجد المعتزلة الذين ساعدهم ما عرفوه من الفلسفة اليونانية – إذ كانوا أكثر الفرق الكلامية الإسلامية اتصالا بها وإفادة منها – على تكوين تصور وفهم خاص لذات الله ينفي عنه كل صفة، تأكيدا لوحدته وتنزيها له عن أن يتصف بما يتصف به أحد من خلقه – نجد هؤلاء المعتزلة: يصيرون إلى التعطيل بنفي كل الصفات، وإلى تأويل الآيات الخاصة بها بصفة مطلقة؟[2].

ورأس هذه الفرقة هو واصل بن عطاء (+١٣٠هـ/ ٧٤٧م)، حتى

---

(1) الإيجي (مواقف)، ص٢٧٣.

(2) المقابلة بين المجسمة والمعتزلة في هذه الناحية معروفة، ولكن انظر مثلا: ستروتمان (R.strathmann) دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه، ج ٤: ٧١٩ – ٧٢٢.

إن بعض المؤلفين القدامى يلقبها أحياناً بالواصلية[1]، كما يذكره أخر بأنه شيخ المعتزلة وقديمها[2]. على أن المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة هو، على ما نعتقد، أبو الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة الأكبر، كما يصفه الشهرستاني[3] والذي عاش في القرنين الثاني والثالث من الهجرة.

وكان من تنبيه القرآن – باشتماله على مثل هذا الضرب من الآيات – العقل إلى التفكير، وإيحائه بغير قليل من الحلول لبعض المشاكل الفلسفية الهامة، أن ظهر في البيئة الإسلامية ب «العقل» لداود بن المكبر وأمثاله. ولكن، من هو داود هذا الذي يعني في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام الفكري بالتأليف في "العقل" كتابا خاصا؟ وما كتابه وقيمه؟ وما دلالة هذا العمل؟ ١– أما عن الأمر الأول : فالمؤلف هو، كما ذكر صاحب ميزان الاعتدال : داود بن المحبر بن فهدم أبو سليمان البصري صاحب كتاب العقل، وليته لم يصنفه ! ما زال معروفا بالحديث، ثم تركه وصاحب قوما من المعتزلة فأفسدوه[4].

ويذكره ابن تيمية، حين سئل عن رأيه في هذا الحديث: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أذير فأدير، فقال : وعزتي ما خلقت خلقا أكرم علي منك فبك أخذ، وبك أعطي، وبك

([1]) الشهرستاني (الملل والنحل – خانجبي بمصر)، ج ١: ٥٧.

([2]) المسعودي (مروج)، ج ٤: ٥٤.

([3]) الشهرستاني (الملل والنحل – خانجبي بمصر)، ج ١: ٣٣؛ وانظر Nyberg، دائرة المعارف الإسلامية، مادة "المعتزلة" ج٣: ٨٤٣.

([4]) الذهبي (ميزان)، ج ١: ٣٢٤، تحت رقم ٢٠٩٩.

الثواب والعقاب» – نقول حين سئل ابن تيمية عن رأيه في هذا الحديث، قال : هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنف في فضل العقل كداود بن المحبر ونحوه[١]، ثم يذكر رأيه في الحديث فيقول: «واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف، بل موضوع». ثم يذكر ابن تيمية في موضع آخر بأن داود بن المحبر قديم في أوائل المائة الثالثة ، وأن كتاب «العقل، له من أشهر ما ألف في هذه الناحية؟[٢].

ويروي أبو طالب المكي (٣٨٦ – ٩٩٦م) أن ابن المحبر لما صنف كتاب والعقل، جاء إليه "أحمد بن حنبل" فطلبه منه، لكنه لم يعجبه بعد أن تصفحه لأنه كما قال : "فيه أسانيد ضعفاء" غير أنه طلبه منه مرة أخرى ونظر فيه طوي؟ بعين الذي ينظر للموضوع نفسه، لا بعين الناقد للسند فقط، ثم رده عليه وقال : "جزاك الله خيراً، قد انتفعت منه منفعة بينة"[٣].

٢– هذا كل ما أمكن معرفته عن الكاتب، مع شدة الرغبة وبعد البحث الطويل . أما الكتاب الذي لا يوجد بين أيدينا لسوء الحظ، فيظهر أنه مجموعة من الأحاديث تشيد بالعقل وفضله في المعرفة. وإن كانت هذه الأحاديث بصفة عامة ليس منها شيء صحيح موثوق بصحته، كما يؤكد نقدة الرجال والأسانيد.

---

(١) ابن تيمية (بغية)، ص٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٢٩.

(٣) أبو طالب المكي (قوت)، ج ٢، ص ١٥٢.

نقل ابن تيمية عن الحفاظ وأهل المعرفة بالحديث أن الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في العقل لا أضل لشيء منها، وأنه ليس في ثرواتها ثقة يعتمد؛ ذلك بأنه ذكر أبو الفرج الجوزي في كتابه المعروف عن الأحاديث الموضوعة عامة ما وي في العقل عن النبي[1]. ويقول الدارقطني، كما ينقل ابن تيمية أيضا: «وقد رويت في العقل أحاديث كثيرة ليس فيها شيء يثبت"[2] ويظهر أن كتاب العقل، كما يذكر الدارقطني وضعه أربعة، وابن المحبر يجيء بينهم الثاني في الترتيب المني (وكل منهم يأخذ الأحاديث التي تكوين مادة الكتاب ويرويها بأسانيد جديدة من عنده).

ومهما يكن، فإن من هذه الأحاديث ما ينسب إلى الرسول أنه يقول : بأن أفضل الناس في الدنيا والآخرة من كان أكملهم عقلا، وإن لم يكن أكملهم عبادة. كما أنه يوجد في هذه الأحاديث هذا الحديث: «إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فما يجرى يوم القيامة إلا بقدر عقله». وابن تيمية الذي أمدنا بمادة غير قليلة عن ب العقل تلك، لا يشك في أن المراد بهذه الأحاديث، إن كانت صحيحة، العقل الإنساني، أي لا العقل الذي يرون أنه أعظم المخلوقات بعد الله كما هو رأي الكثير من أصحاب كتب "العقل" وغيرهم الذين يستندون في رأيهم – ليجعلوه مقبولا في البيئة الإسلامية على ما نعتقد – إلى الحديث الذي ذكرناه منذ قليل.

---

(1) ابن تيمية (بغية)، ص ٥ و٦؛ وانظر أيضا ص٣٠.

(2) المصدر نفسه، ص٦ .

٣- وبعد هذا، سواء أكانت تلك الأحاديث، التي رواها واستند إليها ابن المحبر في كتابه «العقل» ضعيفة أو موضوعة، فإن هذا العمل، نعني تأليف كتب في العقل تجعله يعلو في القيمة عن الصلاة والحج والجهاد من؟ من أنواع العبادات والقربى لله، له دلالته التي لا شك فيها.

ابن المحبر كان من أصحاب الحديث، على ما ذكرنا منذ قليل، ثم صحب قوما من المعتزلة فأفسدوه، كما سبق أن روى لنا الحافظ الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال[١]. والمعتزلة كانوا أول من أشاد بالعقل فجعلوه الفيصل في أمر العقيدة والإيمان، حتى ليقول في مدحه أحد دامى رجالهم وهو بشر بن المعتمد من بغداد:

لله در العقـــل مـــن رائـــد	وصـاحب فـي العسـر واليسـر
وحـاكم يقضـي علـى غائـب	قضـــية الشـــاهد للأمـــر
وإن شـــيئا بعـــض أفعالـــه	أن يفصـل الخيـر مـن الشـر
لـذو قـوي قـد خصـه ربـه	بخـالص التقـديس والطهـر[٢]

ومن ثم، نتيجة لهذه النزعة العقلية، عمل المعتزلة على تأويل جميع الآيات التي لا تتفق ومذهبهم وفهمهم لذات الله وصفاته ونحو ذلك من مسائل علم الكلام. إذا، وجد ابن المحبر، ومن كان على شاكلته، نفسه في بيئة يغلب عليها الاستمساك بالمأثور في فهم القرآن وتفسيره، وترى

---

(١) انظر ما سبق، ص ١٨ هامش ٧٦.

(٢) الجاحظ (حيوان)، ج ٦: ٩٥، نقلا عن جولد زيهير (عقيدة)، ص ٨٢ = ٩١ (من الترجمة العربية).

في إعمال العقل بحرية في تأويله، شيئا يشبه انتهاك حرمته، وخروجا عما سنة الرسول وأصحابه ورجال السلف الصالح. كما وجد أن في القرآن، نفسه ما يجب أن ينظر فيه العقل بإنعام لتأويله حتى يتفق بعضه مع بعض، وأن هذا القرآن نفسه يحث على أن ينظر الإنسان بعقله فيما يقع عليه نظره من السماء والأرض، واختلاف الليل والنهار وتعاقبهما، وما يكون من ذلك من ظواهر مختلفة[1]. إزاء هذا كله، رأى ابن المحبر أن من الخير كتابة كتاب يهون على الناس به ترك تفسير القرآن بالمأثور أحيانا، ويجرؤهم على استعمال العقل في تأويله، وذلك بجمع حديث من هنا وآخر من هناك، على أن تهدف كل هذه الأحاديث لغرض واحد، هو الإشادة بالعقل ورفعه مكانا عليا، وجعل استعماله عبادة تفوق الصلاة مثلا كما رأينا منذ قليل[2]

هذا الذي نقول، في دلالة كتب "العقل" في تلك الفترة، ليس إلا قضا نتقدم به. إن عدم معرفتنا بالكتاب، الذي ألفه بصفة خاصة "ابن المحبر"، لا يجعل من الممكن معرفة حقيقة الباعث الذي دفع مؤلفه إلى كتابته، ولا الغاية التي كان يهدف إليها.

والقرآن لم يقبل كثيرا من الفلسفة فقط بسبب بعض الآيات الكثيرة، التي أشرنا إلى بعضها والتي هي جزء له خطره منه، بل أيضا

---

(1) القرآن مليء بالآيات التي تحث على استعمال العقل وتنعى على من يهمل ذلك؛ انظر مثلا ٤٥: ٥ ،١٣(سورة الجاثية – مكية)، ٣: ١٩٠ و١٩١ (سورة آل عمران – مدنية).

(2) انظر ما سبق، صفحة ١٩.

بسبب بعض خصائص أسلوبه.

القرآن كتاب منثور، تخلص من قيود الشعر والسجع، فهو لهذا يوحي، إلى حد كبير بتفكير منهجي في المسائل التي تناولها، صراحة أو إشارة ورمزا[1]. والفاصلة التي تختتم بها الآيات ليست في شيء من القافية في الشعر، هذه القافية التي تتكرر دائما وتلتزم في القصيدة كلها بخلاف الفاصلة القرآنية التي لا تلتزم دائما، لا في السورة كلها، ولا في جزء كبير منها. ولأن الشاعر مقيد بهذه القافية، يعسر عليه في الغالب أن يتابع فكرته على النهج المنطقي، كما يعسر عليه أحيانا رعاية بعض قواعد اللغة. ومن هنا قيل: يغتفر للشاعر ما لا يغتفر للناثر، بمعنى أن علماء النحو جعلوا مباحا له مخالفة ما يضطر لمخالفته من قواعد النحو. أما الفاصلة في القرآن فإنها ليس من الضروري أن تنتهي بها الفكرة، بل إنها التسمح بمتابعة الفكرة الواحدة في جملة آيات معاً.

ثم من ناحية طريقة علاج المشاكل، نجد الفلسفة، شأنها شأن كل علم بوجه عام، تلتزم التحديد، وهذه الخاصة نجدها بوضوح في القرآن كما لاحظ بحق الأستاذ "ماسينيون"[2].

مثلاً، في ناحية ذات الله وصفاته، يذكر القرآن أنه " اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ

---

[1] هذه النظرية الصحيحة ذكرها الأستاذ "ماسينيون" كثيرا في دروسه بمدرسة الدراسات العليا، ودلل عليها بمثل كثيرة من القرآن، عامى ١٩٤٦ ، ١٩٤٧.

[2] مرجعنا فيما نشير إليه هنا من آراء الأستاذ "ماسينيون" هو دائما، عند عدم ذكر المرجع، دروسه القيمة غير المنشورة السابقة الإشارة إليها.

الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ " [الإخلاص/١-٤] كما يذكر في موضع آخر أنه " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ "[الشورى/ ١١]. وأنه سميع " يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى " [طه/ ٧] وما من دابة في الأرض إلا "يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ " [هود/٦].

وفي بيان كيف خلق الله العالم، يذكر القرآن أنه " خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ "[يونس/٣]. ثم يذهب في التحديد إلى بيان ما كان من ترتيب في خلق السماوات والأرض وما اشتملت عليه من ليل ونهار، وماء ومرعي[١]، وغير هذا وذاك. كما نراه في موضع آخر ينص على أنه حين قصد إلى خلق السماء كانت دخانا[٢]. كما نراه أخيرا، من باب التمثيل لخاصية التحديد في القرآن، يذكر أن الخلق، مثله مثل كل أمر يريده الله، يتم بلا واسطة من كائنات معقولة محضة بينه وبين هذا العالم. بل إن الخلق يتم فقط بقوله «كن، فإذا الشيء يكون[٣].

على أن القرآن وإن كان يتمثل فيه التحديد أحيانا كثيرة أو قليلة فيما يجب فيه التحديد كما رأينا، فإنه من جانب، يجب أن تلاحظ أن القرآن نفسه ترك التحديد أحيانا أخرى عمدا، وهذا كما لاحظ بحق الأستاذ ماسينيون، مما يدفع العقل للتفكير الفلسفي – فيما هو مجال الفلسفة – لفهم ما يريد القرآن تماما.

---

(١) ٧٩: ٢٧-٣١ (سورة النازعات – مكية).

(٢) ٤١ : ١١ (سورة فصلت – مكية).

(٣) ٣٦: ٨٢ (سورة يس – مكية).

حقيقة، حين يتكلم القرآن في آيات كثيرة عن السماء بأنه خلقها والأرض في ستة أيام[1]؛ وبأنه يجب التفكر فيما هي السماوات والأرض، وفي خلقهما، وفي ماذا فيهما – حين يتعرض القرآن لذلك في مناسبات كثيرة، لم يبين لنا مطلقا ما هي السماء، ولا ما المادة التي خلقت منها هي والأرض، وهل هذه المادة قديمة أو حادثة،.... وحين يتكلم عن الروح لم يبين كذلك ما هي، وذلك حين يقول : " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا " [الإسراء/٨٥]، وكذلك كان الأمر في مشاكل أخرى غير قليلة.

لنا أن نقول إن معنى هذا كله ونحوه أن القرآن بعدم التحديد المقصود في هذه المسائل وأمثالها، مما تعالجه فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة – يدعو العقل بعد أن أثار له المشكلة بوجه عام إلى النظر والتفكير، وتكون النتيجة – أي نتيجة التفكير مع عدم تحديد الحل الصحيح من جانب القرآن – أن كل مذهب في حلول هذه المشاكل لا يصطدم بالقرآن، وإن لم نقل يجد له سندا من نفسه . ودليل ذلك ما نرى من أقوال المفسرين ومذاهبهم، وبخاصة في هذا العصر الحديث، الذي يحاولون فيه أن يجدوا في القرآن نتاج كل تفكير حديث، وذلك بلا ضرورة، ودون أن يصيبوا الحق في أكثر ما يذهبون إليه[2].

---

(1) ١٠ : ٣ (سورة يس– مكية).

(2) انظر مثلا ما ذهب إليه مفكر ومفسر حديث جداً مثل طنطاوي جوهري الذي ولد عام ١٢٨٧؛ ١٨٧٠م، وذلك في تفسيره الضخم المشهور.

ثم، وهناك ناحية لها أهميتها الخاصة، لأن القرآن يدعو إلى التفلسف من ناحية أخرى، هذه الناحية هي أنه في سبيل تقرير ما أراد من عقائد، يقدم بين يدي ذلك ما يصح أن يكون – بشيء من الملاحظة والنظر والتفكير – أدلة عليها. وهذه الوجوه من الأدلة مختلفة في أنواعها وطرقها إلى درجة يصح لنا أن نقول بأن القرآن بذلك قد حوى إلى حد ما، أصولا نظرية في المعرفة وإن كانت في شكل أولي rudimentaire، وأنه دعا من يتجه إليهم بهذا النوع من الأدلة إلى إعمال الفكر فيما يراه ويحسه بأي نوع من أنواع الحس، للوصول إلى المجهول. تجد هذا فيما يتصل بوجود الله نفسه، وفيما يتصل بأنه واحد لا شريك له من خلقه، وفيما يتصل بالبعث والحياة الأخرى، وفيما يتصل بغير هذا كله من العقائد الدينية.

أ- مثلاً، في التدليل على أن هذا العالم لم يوجد وحده بمحض الصدفة أو من الطبيعة، بل هو عمل خالق يستحق أن يعبد وحده، يقول القرآن: " إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ " [البقرة/ ١٦٤]، ويقول: "أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ" [ق/٦-٨].

فهذه الصور التي رسمتها هذه الآيات – وأمثالها كثير في القرآن[1] – من وجود السماوات طبقات بعضها فوق بعض، وما يتراءى فيها من شموس وكواكب، وما هي عليه من نظام دقيق لم يصبه حتى الآن أي خلل أو اضطراب، ووجود الأرض بما عليها من جبال وبحار، وبصلاحيتها تماما لمقام الإنسان والحيوان عليها، واختلاف الرياح من أن لآن، ونزول المطر الذي به حياة الأرض وما عليها من حيوان وإنسان حسب نظام خاص – نقول إن كل هذه الصور، ونحوها، التي تؤخذ من هذه الآيات، توقظ الفكر وتدعو للنظر والتأمل، وتكون النتيجة أن يصل الإنسان بهذا التفكير إلى أن لهذا العالم – أرضه وسمائه وما بينهما – خالقا يستحق وحده أن يكون المعبود

وهذا النوع من التدليل نجد فيه الدعوة قوية إلى وجوب الملاحظة، وإلى التفكير في الموجود المشاهد، للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول. أي أن وسائل هذا الضرب من المعرفة هي الحواس والعقل معا. والمعرفة التي تكون من ذلك تكون معرفة يقينية لا شك فيها. ومن أجل هذا نجد أن القرآن يقول بقوة في مطلع الآية الثانية: " أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ "[ق/٦] كما يقول في موضع آخر: "وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ "[الذاريات/٢٠-٢١] ومعنى هذا كما هو واضح، وجوب الملاحظة والتفكير فيما يحسه المرء ويشاهده ليصل من ذلك إلى ما لم يكن يعرفه.

---

(1) انظر مثلا سورة آل عمران: ١٩٠، سورة يونس: ٦.

بل إن القرآن في هذا السبيل؛ سبيل الإلحاح على وجوب الملاحظة والتفكير يجعل من لا ينتفع بحواسه وعقله في صف البهائم أو أنزل، ويحكم عليه بأن مأواه جهنم في الدار الأخرى، وهذا حين يقول: "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ * وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " [الأعراف/١٧٩]، وهذا حق! وإلا فلم مميز الإنسان عن الحيوان بما ميز به من حواس لها في حياته دور مى بكثير جدا من أمثالها في الحيوان، ومن عقل به يهتدي – إن أراد – إلى الحق والرشاد! ب– ومثل آخر. يريد الله أن يقرر أنه وحده هو الإله لا شريك له فيقول: " لَوْ كَانَ فِيهِمَا "(يريد السماء والأرض) " آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا "[الأنبياء/٢٢]. ويقول في موضع آخر: " مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ "[المؤمنون/ ٩١]. هاتان الآيتان تدعوان بلا ريب إلى إعمال الفكر للوصول إلى اعتقاد أن الله هو واحد، وإلا لما وجد العالم على هذا النظام، ولما بقي على كماله حتى الآن. أو بكلمة واحدة، وإلا لفسد العالم كله؛ سماؤه وأرضه. أما فهم لماذا يفسد العالم لو كان فيه أكثر من إله، فقد اختلف في تصويره الأشاعرة من المتكلمين وابن رشد مثلا، ولكن الجميع وصل بهاتين الآيتين إلى تقرير وحدانية الله كما هو معروف.

وإذا كان هذا النوع من التدليل على صفة الوحدانية لله تعالى قد

يعسر فهمه على كثير من الناس، فإن القرآن دعا إلى هذه العقيدة نفسها من طريق آخر سهل الإدراك للناس جميعا. إنه لتقدير في أن يكون له شريك يقول: " أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ "[الرعد/ ١٦]، ويقول في مناسبة أخرى: "ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (١٣) إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ" [فاطر/١٣-١٤] حقا إن أي إنسان يسمع هذه الآيات تلفته إلى وحدانية الله لأنه وحده هو الذي خلق كل شيء، يأخذ عقله حتما في التفكير وينتهي بلا ريب إلى أن خالق هذا العالم، وكل ما يشتمل عليه من جليل أو حقير، هو الله وحده لا شريك له، وإلا لكان الغيره ممن يزعم البعض أنهم شركاء الله، شيء من الخلق صدر عنهم. ولهذا يقول القرآن في الآية الأولى ما معناه: هل الذين جعلوهم شركاء لله خلقوا شيئا كما خلق هو، فكان من ذلك أن اشتبه الأمر على هؤلاء المشركين، وحينئذ يكون لهم شيء من العذرا ثم بعد هذا التساؤل الإنكاري من جانب الله يقول : الله وحده خالق كل شيء، فهو إذا وحده الإله. ولهذا أيضا يقول في الآية الأخرى بأن هؤلاء الذين جعلتموهم شركاء لله لا يملكون شيئا ما، فكيف يكونون شركاء لمن يملك العالم كله ويصرفه كيف يشاء! بل إنهم هؤلاء الشركاء لا يسمعون منكم حين تدعونهم في أمر من الأمور، ولو سمعوا دعاءكم ما قدروا على إجابتكم لأنهم لا يقدرون على شيء ما لأنفسهم أو لغيرهم، فكيف تجعلونهم في صف الإله!

ج- ومثال أخير نكتفي به في هذه الناحية، ويشير من طرق المعرفة، بعد طريق الملاحظة، إلى وجوب قياس الغائب على المشاهد في المسائل التي يجوز فيها هذا القياس الذي يسمى بالقياس الأولي. والأمر يتعلق بتقدير أن الإنسان لم يخلق في هذه الحياة عبثا، وأنه حتما سيرجع إلى الله في حياة أخرى ليؤدى حساب ما عمل في هذه الحياة الدنيا. وفي هذا يقول القرآن: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ * وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ "[الحج/٥-٧]ويقول في أية أخرى: " وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [فصلت/٣٩]، ويقول أخيراً في موضع آخر:" وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ" [يس/٧٨-٧٩].

لا ريب في أن هذه الآيات ونحوها تدعو إلى نوع خاص من التفكير، يقوم على النظر في المشاهد وقياس الغائب عليه، وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب. أي أن الإنسان حين تلفته هذه الآيات إلى خلقه أول الأمر من لا شيء، أو من تراب لا حياة فيه كما جاء في هذه الآية الأولى؛ وحين يرى الأرض تنبعث فيها الحياة، بعد الموت، إذا ما أنزل الله المطر عليها - الإنسان حينئذ، يأخذ عقله في التفكير ليصل

إلى أن الله الذي فعل هذا قادر بلا شك على إحياء المرء من جديد بعد أن يموت، وإلى أن يوم الحساب آتٍ لا ريب فيه.

ولم يفت القرآن بعد هذا كله أن ينبه إلى ما للتقليد وتصديق ما يسمعه الإنسان من المأثورات Les Traditions من خطر كبير في إفساد تفكيره وحكمه على الأشياء. لهذا تعي القرآن بشدة على الذين يجمدون على ما كان عليه الآباء والأسلاف من تفكير ورأي. فيمنعون بذلك قولهم من التفكير الحق والبحث غير المقيد للوصول إلى الحقيقة[1]. وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود على ما كان عليه الأسلاف، له قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقة القائمة على أساس صحيح.

وأخيرا؛ وهذا جانب هام من جوانب البحث في القرآن لم يتعرض له كثير من نظروا فيه وبخاصة علماء الكلام، القرآن بطبيعته يدعو إلى التفكير كذلك بسبب ما اشتمل عليه من أمور الغيب ودعوته إلى الإيمان بها، وبإعداده بهذا لما وراء الفلسفة التي ليس للعقل وحده أن يصل إليها، ولعل هذا هو الغرض الأول للقرآن نفسه، ومن ثم يجب في رأينا أن يكون الغاية من علم الكلام.

حقا، إن علماء الكلام عملوا جهدهم، كما سترى فيما يأتي، على الانتفاع من القرآن في تكوين العقائد الدينية وفي التدليل عليها وحفظها

---

(1) انظر مثلا سورة البقرة: ١٧٠؛ سورة الأعراف: ٢١

من تشويش أهل البدع والملاحدة[1]. ولكن فاتهم أنه ليس لهذا فقط أنزل القرآن. إنه جاء أولا لتعريفنا بالله معرفة حقة، ثم لإعدادنا بهذه المعرفة متى تمت لنا، لأن نؤمن بكل ما أخبرنا به من الأمور الغيبية التي لم يستطع العقل حتى الآن إدراكها ذات الله وصفاته، الدار الأخرى وما يكون فيها مثلا. ومتى وصل القرآن إلى هذا، بمن ينعم فيه النظر والتفكير، يكون قد وصل به للإيمان الصحيح الكامل ثم هذا الإيمان يستتبع التفكير في هذه العقائد التي هي موضوع الإيمان، وإن تأخرت مرحلة التفكير هذه وفلسفة تلك العقائد فترة قصيرة أو طويلة، كما نعرف من تاريخ التفكير الديني في الإسلام.

حين يذكر القرآن في آيات كثيرة، سبق ذكر بعضها أو الإشارة إليها، أن الله هو الذي خلق السماوات والأرض، وهو الذي يسخر الشمس والقمر ويصرف الرياح ويحيي الأرض، بعد موتها بما ينزل عليها من ماء[2]، يكون من معناه لفت عقولنا أن الله هذا، الذي هذه الأمور بعض أفعاله وآثاره، هو مالك الأمر كله، وليس لأحد من خلقه شركة فيه، فيجب إذا أن نخضع له تمام الخضوع، وأن نجعل غايتنا الأولى من هذه الحياة معرفته والوصول إليه بالقدر المستطاع. وحين يذكر القرآن أيضا طرفا من حادث موسى والشجرة، وما كان من حديث بين الله وبين

([1]) وانظر مثلا الغزالي (المنقذ، طبعة دمشق)، ص٧٩ و٨١ إذ يصرح بالغاية من علم الكلام وبأنه لا يرفع الحيرة ولا يؤدي للمعرفة الحقة التي كان ينشدها.

([2]) اقرأ مثلا سورة آل عمران: ١٩٠، سورة الأعراف: ٥٤، سورة يونس: ٣-٦، سورة الجاثية: ٣-٥

كليمه[1]، يكون معناه لفت عقولنا كذلك إلى أن نعرف الله بما وصف به نفسه. وهكذا، لا نجد في القرآن سورة تخلو من تعريفنا بالله بآثاره في هذا العالم : الأرض والسماء وما بينهما، لعلنا بهذه الأدلة الدالة عقلاً على وجوده، نعرفه أيضا بقلوبنا، وإذا ما عرفناه هذه المعرفة أمنا بكل ما يخبر به من غيب لا يصل العقل وحده إلى إدراكه.

وقد لجأ القرآن إلى هذه الطريق، طريق دلالة الأفعال والآثار، لتعريفنا بالله، لأن هذا الطريق وحده هو الممكن لنا فيما يتصل بالله تعالى. ذلك بأن المعرفة –لتكون تامة بما يراد معرفته – يجب أن تكون قائمة على رؤية العين مع التفكير بالعقل، ولكن هذا محال في جانب الله. إذا يجب في هذا أن نلجأ للآثار ليستدل بها العقل على من صدرت عنه، ثم ليطمئن إليها القلب أخيرا. وهذه المعرفة بالقلب هي الحقة في رأي مثل الغزالي من المتصوفة المفكرين[2]. لهذا نرى الغزالي يذكر لنا، في تجربته القاسية الطويلة للوصول إلى الحقيقة، أنه لم يجد في هذه الناحية علم الكلام وافيا بمقصوده، وأن طريق المتصوفة هو الطريق الحق الصحيح.

وبعد أن يصل القرآن بالإنسان إلى أن يعترف بالله بالدليل العقلي، ثم إلى أن يؤمن به قلبه ويطمئن إليه، وذلك من الطريق التي أشرنا إليها، نجد فيه الدعوة قوية إلى الإيمان بالغيب، إلى الإيمان بما يخبر به

---

(1) اقرأ من سورة طه:٩–١٦، سورة القصص: ٢٩–٣٥.

(2) المنقذ (طبعة دمشق)، ص٧٩، ٨١، ١٣١، ١٣٢.

الرسول عن طريق الوحي ما يقف العقل وحده أمامه عاجزا عن إدراكه والتصديق به. ومن هذه، كما قلنا، ما يرجع إلى ذات الله وصفاته، وما يرجع إلى البعث والحياة الأخرى؛ إذ كان فريق كبير من نزل القرآن بلسانهم يرون عجيبا أن يتحدث متحدث عن حياة أخرى للإنسان بعد أن يصير بالموت عظاما بالية، وترابا تفرق هنا وهناك[1] ويقولون " ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ" [ق/ ٣]، أي بعيد عن العقل!

وهنا نجد من المفيد على ما نعتقد أن نشير إلى حادث يبين منه كيف يكون من السهل أن يصدق المرء بالغيب متى كان يعرفه الخبر به معرفة حقة. نريد أن نشير إلى أن الرسول لما حدث قومه بإسرائه من مكة إلى المسجد الأقصى ببيت المقدس، كذبه أو شك في صدقه كثير منهم. أما أبو بكر فما كان منه إلا أن قال ما معناه: "إني لأصدقه فيما يخبر به عما ينزل إليه من السماء، فكيف لا أصدقه في أنه رأى بيت المقدس وهو حقا غير بعيد بعد السماء!" هذا الإيمان من أبي بكر الصديق بما يخبر به الرسول من الغيب من أمر السماء والأرض، لم يحصل له إلا بعد أن عرف الرسول حق المعرفة، فصار لهذا يؤمن به في كل ما يقول.

لا جرم إذا أن نجد الله يصف القرآن بأنه " هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ "[البقرة/٢-٣]، وبأنه " هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآَخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" [لقمان/٣-٤]؛ ومعنى هذا أن الإيمان بالغيب شرط في الانتفاع من هذي القرآن. ثم

---

(1) الإسراء – مكية: ٤٩.

نجد القرآن في مواضع أخرى كثيرة يجعل الإيمان بهذا الغيب، وهو هنا بصفة خاصة يوم القيامة، شرطا لابد منه للإيمان الحق الكامل [1].

وبكلمة واحدة، القرآن بدعوته لمعرفة الله بأفعاله وآثاره، كخطوة لابد منها للإيمان بالغيب الذي يلح عليه كثيرا، يعد الناظر فيه لنوعٍ خاص من المعرفة النوعِ من المعرفة وراء المعرفة الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده. ونعتقد من الضروري أن يضاف هذا الغرض، بل أن يجعل في المقدمة، للغرض الذي وجد من أجله علم الكلام، وأن يبحث القرآن بحثا مستفيضا من هذه الناحية.

مما تقدم كله، نستطيع أن نقرر أن القرآن: بطبيعته وأسلوبه، وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة، يدعو للتفلسف، وأنه قابل لما هو حق من الآراء التي ذهب إليها المفكرون في هذه النواحي، وأنه لهذا كان كل أصحاب مذهب كلامي أو فلسفي في الإسلام يهتمون بأن يجدوا لمذاهبهم أسانيد من القرآن.

علينا بعد ذلك، أن نضرب لذلك بعض الأمثال بشيء من التفصيل، وهذا ما نتناوله بالبحث في الفصول التالية.

---

(1) انظر مثلا سورة المعارج – مكية: ٢٦، المدثر– مكية: ٤٥، المرسلات – مكية: ١٣ و١٤، المطففين – مكية: ١١ و١٢.

الفصل الثالث

ذات الله وصفاته

قبل الخوض في هذه المشكلة وما يأتي بعدها، هذه المشاكل التي تتطلب حتما التعرض لكثير من الآيات والأحاديث المتشابهة، نرى ضرورة تحديد المبدأ العام الذي اعتمده كل من أهل السنة والمعتزلة في تأويل هذه الآيات والأحاديث.

يرى كل من الفريقين أن الآيات الحكمة من القرآن هي الآيات التي لا تحتمل إلا معنى واحدا، وأن الأخرى المتشابهة هي التي تحتمل معاني كثيرة، وأنه لهذا يجب رد هذه إلى تلك، بمعنى تفسيرها أو تأويلها بها[1]. وبعد هذا المبدأ العام الذي هو موضع اتفاق فيما بينهم جميعا، تراهم يفترقون في التطبيق.

"إن كل واحد – كما يقول فخر الدين الرازي – من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلابد من تأويلها حسب تلك. فالمعتزلي يقول، مثلاً، قوله تعالى: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ "[الكهف/

(1) انظر الزمخشري (الكشاف)، ص١: ١٧٤–١٧٥؛ الرازي (تفسير)، ج٢: ٣٩٧؛ جولد زيهر (الاتجاهات) ج١٢٨–١٢٧ = ١٢٨ من الترجمة العربية.

٢٩] محكم، وقوله: "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"[التكوير/٢٩] متشابه. والسني يقلب الأمر في ذلك[١]. ومعنى هذا أن الآية الأولى ناطقة بمذهب المعتزلة الذي هو حرية الاختيار، وأن الأخرى الثانية صريحة في مذهب أهل السنة. ومن السهل ذكر آيات أخرى كمثل للاختلاف في تطبيق ذلك المبدأ العام.

مثلا، جاء في القرآن: " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "[القيامة/٢٢-٢٣]، وفي ذلك بنصه ما يدل على أن الله يرى بالعين في الدار الأخرى، كما هو مذهب أهل السنة. ولكن جاء في القرآن أيضا في موضع آخر " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ " [الأنعام/١٠٣]. وهذا بظاهره صريح في نفي جواز أن يرى الله بالعين في أي حال وآن. وكان من ذلك أن رأى أهل السنة أن هاتين الآيتين محكمتان فيدلان قطعا على جواز رؤية الله، في حين رأي المعتزلة العكس. وتبع هذا أن أول كل فريق الآية التي لا تدل لمذهبه، بعد أن جعلها من المتشابه، لتتفق مع الآية الأخرى التي تتفق ومذهبه، والتي جعلها لهذا محكمة.

ومثال آخر. جاء في سورة الإسراء [الإسراء/١٦]؛ ومعنى هذا، إن أخذ حرفيا، أن الله قد يأمر بما هو سوء ومعصية، وهذا ما يتفق ومذهب أهل السنة في هذه المسألة. غير أنه جاء في سورة الأعراف قوله " وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ " [٢٨]؛ وهذا، إن أخذ كذلك حرفيا، يدل على عكس ما

---

[١] الرازي (تفسير)، ج٢: ٢٩٥ و ٢٩٦.

فهمه أهل السنة من الآية الأولى، أي يدل على صحة مذهب المعتزلة. وتكون النتيجة، تبعا للمبدأ العام السابق ذكره، أن أهل السنة جعلوا الآية محكمة وأولوا الآية الأخرى بها لتسير معها، وأن فعل المعتزلة العكس تماما[١].

وهكذا، في كل هذا ومثله، يعني صاحب كل مذهب أن يجد من القرآن، ثم من الحديث واللغة، ما يساعده على التأويل الذي يريد، والذي يرى أنه يتفق ومذهبه.

وفي هذا نرى مؤلفا أخر، متأخرا عن الزمخشري (+٥٢٨هـ/ ١١٣١م) والرازي (+٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، وهو ابن اللبان (+٧٤٩ هـ/ ١٣١٤م)، يذكر في مقدمة كتابه عن "متشابه القرآن والحديث" أن مقصوده هو "رد المتشابه إلى الحكم على القواعد اللغوية وتلويحات وتصريحات من الكتاب والسنة"[٢].

غير أنه إذا كان الأشاعرة (أو أهل السنة بوجه عام) والمعتزلة يتعارضان تماما في تأويل كثير من الآيات كما رأينا وكما سنرى أيضا، فإن الفريقين يتفقان تماماً فيما يتصل بالمشكلة التي سنعالجها الأن في هذا الفصل، نعني مشكلة التجسيم أو التشبيه في ذات الله أو صفاته.

---

(١) انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١٢٨ من الأصل والترجمة العربية: الرازي (تفسير)، ج١: ٧٣٠ – ٧٣١. ففي هذا الموضع مثال آخر.

(٢) ابن اللبان (متشابه) ورقة B7 و A8.

لقد كان من الطبيعي أن يفيض القرآن في الكلام عن الله الواحد الأحد الذي لا شريك له، والقادر الذي لا حد لقدرته، والمريد الذي لا يقف شيء ما دون ما يريد. وكان من الطبيعي كذلك أن يؤكد القرآن، مع هذا كله، أن الله لا يشبه أحد من خلقه. وبخاصة والقرآن نزل أول الأمر على العرب، وهم – إلا قليلا جدا منهم كما عرفنا – كانوا عدة أصنام؛ يصنع الواحد منهم صنمه على النحو الذي يريد، ثم يعكف على عبادته، مع يقينه في قرارة نفسه – حين يفكر حقا – أن هذا الذي يعبده لا يضر ولا ينفع، وأنه أضعف من أن يستطيع الدفاع عن نفسه إن أراد أحد به سوءا.

كان لابد إذا، والأمر كما ذكرنا، أن يؤكد القرآن في مواضع كثيرة أن المعبود الجديد، الله الحقيق بالعبادة، ليس كمثله شيء، وأن يبعد أمثال هذه التصورات والأفهام الخاطئة عن الله . لكن هذا لم يمنع أن يثور الخلاف، وبشدة، في تصور الله وفهم ذاته، وكل فريق كان يعتمد في استيحاء مذهبه ودعمه من القرآن والحديث.

وكان من ذلك أن وجد في المسلمين من ذهب في ذات الله إلى التشبيه، ومن ذهب إلى التعطيل (بنفي كل الصفات عنه وجعل ذاته عاطلة من كل صفة)، ومن كان بين ذلك قواما. الأولون هم المشبهة، والثانون هم المعتزلة والمتوسطون هم أهل السنة.

وفكرة التشبيه معناها الذهاب إلى أن بين الله تعالى والإنسان وجوه

شبه في الذات، أو في الصفات، أو في كليهما معا. وفكرة التعطيل، على العكس تماما، يراد بها نفي كل ذلك، بل نفي كل صفة من الصفات مستقلة أو مضافة للذات. ولأن هذين الفهمين أو التصورين لذات الله على طرفي نقيض، كانت الخصومة بينهما أو بعبارة أخرى بين ممثليهما عنيفة.

ونعتقد أن السبب الجوهري في هذا التعارض، الذي كان عنه تلك الخصومة، يرجع – كما يقول بحق Strathmann. R إلى القرآن نفسه، ولنا أن نقول : إلى الحديث أيضا[1].

حقيقة، نحن نجد في القرآن ما يدل، إن أخذ حرفيا، على أن الله جسم له وجه، ويدان وساق وقدم، دون بيان كيفية شيء من ذلك، ونجد مثل هذا في الحديث أيضا.

أ– مثلا في الوجه نجد قوله تعالى: " كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ " [القصص/٨٨]؛ وقوله: "وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ" [الرحمن/٢٧]، وقوله: " إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ "[الإنسان/٩].

ب– وفي إضافة «اليد» إلى الله تجد قوله " وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" [المائدة/٦٤]، وقوله خطابا لإبليس حين أبي السجود لآدم :

---

(1) Strathmann . R، دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه.

" مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ " [ص/٧٥]! وقوله: " إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ "[الفتح/١٠]، بل إننا نجد في بعض ما روي عن الرسول من حديث، تفصيلات في هذه الناحية. لقد جاء عن الرسول أن الله تعالى يوم القيامة يمسك السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يقول : أنا الملك[١]! وهكذا لم تكتف النصوص الدينية بأن تضيف الله يدا، بل جعلت لليد أصابع مثل الإنسان أيضا!

ج- وفي الشاق والقدم نجد مثلا قوله تعالى :" يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" [القلم/٤٢]، وذلك في وصف أحوال يوم القيامة، والسياق في رأي الجمة يدل على أن الله ذاته هو الذي يكشف عن ساقه؛ ونجد قول الرسول: "يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن وكل مؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وشمعة فيذهب ليجد فيعود ظهره طبقا واحدا"[٢]. أي قطعة واحدة فلا يستطيع إذا السجود. كما نجد فيما يتصل بالقدم، قول الرسول أيضا: "لا يزال يلقى فيها (أي في النار) وتقول : هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فينزوي (يتداخل) بعضها إلى بعض، ثم تقول: قد قد (يكفي يكفي) بعزتك وكرمك"[٣]

([١]) البخاري (الحلبي مصر) كتاب التوحيد، باب ١٩، ج ٤. ١٧٢؛ وانظر أيضا ص ١٧٧.

([٢]) المصدر نفسه (نفس الطبعة)، ج ٣: ١٢٩- ص١٧٢و١٧٣ طبعة بولاق.

([٣]) المصدر نفسه (الحلبي مصر) كتاب التوحيد، ج٤: ١٦٩ = ٢٢٥ طبعة بولاق؛ وانظر أيضا ص١١٧ من طبعة الحلبي

ولكي نعرف بعض الشيء طريقة استدلال المشبهة، بصفة عامة، على مذهبهم من القرآن، أو بعبارة أدق طريقة استيحاء مذهبهم من القرآن، نشير إلى مفسر مثل فخر الدين الرازي حين يفسر قوله تعالى: " مَا مَنَعَكَ" [الخطاب من الله لإبليس] " أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ" [ص/٧٥] حيث يذكر أن من أثبتوا الله تعالى الأعضاء والجوارح احتجوا بهذه الآية «بأن قالوا: ظاهر الآية يدل عليه فوجب المصير إليه، والآيات الكثيرة واردة على وفق هذه الآية فوجب القطع به"[١] كذلك تشير إلى أن بعض هؤلاء المشبهة يؤكد أن اليد المضافة الله في القرآن هي حقا يد، غير أنها ليست كيد الإنسان، وأنه حسب نص القرآن يستحيل أن يكون المراد باليد الواردة فيه صفة من صفات الله –كالقوة أو القدرة أو النعمة مثلا – كما أولها بذلك الأشاعرة والمعتزلة. ويستدلون لهذا الرأي بأمور:

١– الله نفسه قد أخبر أنه خص أدم بمزية خاصة هي أنه خلقه بيديه، كما سبق أن رأينا، وهذا يبطل تأويلها بالقوة أو القدرة؛ وإلا لما كان لآدم في خلقه هذه الخاصة، لأن جميع الخلق خلقهم الله بقدرته[٢].

٢– ولو كانت اليد يراد بها هنا النعمة، كما يقول التأويل الأخر، لقال الله في الرد على اليهود – حين زعموا أن يد الله مغلولة – «بل يده

([١]) الرازي (تفسير)، ج ٥: ٤٠٤.

([٢]) الطبري (تفسير)، ج ٦: ١٩٤؛ وانظر جولد زهير (اتجاهات)، ص٩٦ = ٩٥ من الترجمة العربية.

مبسوطة» أي بالإفراد، لا "بل يداه مبسوطتان" بالثنية، وذلك لأن نعمة الله لا تحصى كثرة، ففي تثنيتها تهوين من شأنها[1].

وفي قوله تعالى: " وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا"[الفرقان/٢١] قوله "لقاءنا" ، أي لقاء الله، يدل على أنه تعالى جسم؛ لأن اللقاء هو الوصول، فقال : هذا الجسم لقي ذلك أي وصل إليه واتصل به[2]، وهذا من صفات الأجسام.

وإذا كان هذا هو تصور أو فهم المشبهة لله : ذاته وصفاته، فما هو – بشيء من التفصيل – موقف خصومهم المعتزلة والأشاعرة بالنسبة لهذه الآيات والأحاديث التي يستوحيها أولئك ويستندون إليها؟ موقف هاتين الفرقتين معا ينحصر في أمرين:

١- الاستدلال على نفي التشبيه، بجميع وجوهه، بقوله تعالى : "ليس كمثله" [أي مثل الله] " شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" [الشورى /١١]. وفي ذلك يقول فخر الدين الرازي في تفسيره: «احتج علماء التوحيد، قديما وحديثا، بهذه الآية في نفي كونه تعالى جشما متربا من الأعضاء والأجزاء، وحاصلا في المكان والجهة . وقالوا لو كان جسما لكان مثلا لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال

---

(1) الطبري (تفسير)، ج٦: ١٩٤؛ وانظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص٩٦ = ٩٥ من الترجمة العربية.

(2) الرازي (تفسير)، ج٥: ١٦

والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى : " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"[1]

٢- وبعد أن جعلوا (الأشاعرة والمعتزلة) هذه الآية محكمة لا تقبل إلا وجها واحدا من التفسير، وهو نفي المماثلة - على أي وجه - بين الله وأي شيء من خلقه، رأوا ضرورة تأويل الآيات وما ثبت من الأحاديث التي تخالفها لتكون مفقة في المعنى معها، وذلك حسب المبدأ العام المشترك بينهم جميعا الذي سبق بيانه[2]. ولنذكر الآن بعض المثل لهذا التأويل

(أ) ففي الآيات التي جاء فيها ذكر الوجه يؤولونه فيها كلها بالذات نفسها، والذات هو بعض ما يراد لغة بالوجه[3]. وإلى هذا التأويل ذهب الزمخشري، بعد المرتضى، وهو بصدد تأويل آية " وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ"[الرحمن/٢٧]. والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين «مكة» يقولون أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان[4]. وفي هذا ترى اللجوء للغة واستعمال العرب في تبرير التأويل المراد. وكذلك نجد هذا التأويل نفسه، من بعد هذين المعتزليين: المرتضى الزمخشري، لدى الرازي السني الأشعري المتوفى عام ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م. إنه يقرر، في تفسير هذه الآية السابقة نفسها، أن الوجه، وإن كان يطلق على العضو المخصوص المعروف من الجسم كما يطلق على الذات كلها. لا يصح

---

(1) المصدر نفسه، ج ٥: ٥٢٥.

(2) انظر ما تقدم، ص٢٢.

(3) المرتضى (أمالي)، ج٣: ٤١.

(4) الزمخشري (الكشاف)، ج٤: ٥١.

أن يراد به في هذه الآية إلا الذات لأنه لو أردنا به العضو المخصوص كما تقول المجسمة، والله تعالى في رأيهم له أعضاء وأجزاء مختلفة، كان معناه أنه يوم القيامة سيهلك كله ما عدا وجهه، وذلك ما لا يقول به عاقل. أما على القول الحق، ويريد به قول غير المجسمة، فلا إشكال فيه؛ لأن المعنى يكون هكذا: لا يبقى حيا يوم القيامة غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء، وهذا ما سيكون ويحصل[1].

(ب) وفيما يتصل بالآيات التي جاء فيها ذكر «اليد»، على سبيل الأفراد أو التثنية، مضافة لله تعالى؛ نرى الأشاعرة والمعتزلة يجعلونها تارة كناية عن وصف الله بالكرم كما في آية المائدة" بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" [المائدة /٦٤]) [2]، وتارة كناية عن النعمة أو النضرة، أو "يد" الرسول نفسه – على تقدير كلمة محذوفة – تبعاً للسياق كما في أية الفتح "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" [١٠]، أي نعمة الله على الذين بايعوا الرسول أكبر من نعمتهم هم أنفسهم على الرسول بمبايعته، أو نصرة الله إياهم أقوى وأغلى من نصرتهم ذإياه[3]، وتارة، أخيرا، يراد بها القوة والقدرة، ومن مثل ذلك الآية التي فيها ذكر أن الله خلق آدم بيديه، والتي سبق أن ذكرناها على أنه يجب أن نذكر هنا، مرة أخرى، أن المتكلمين، من معتزلة وأشاعرة وإن لجأوا إلى التأويل في الآيات التي فيها إضافة عضو إلى الله تعالى وفي أمثالها من الأحاديث

---

(1) الرازي (تفسير)، ج ٨: ١٧

(2) المرتضى (أمالي)، ج ١٣: ٩١-٩٢

(3) الرازي (تفسير)، ج٥: ٦٤٤؛ والزمخشري (الكشاف)، ج٣: ٤٦٣.

التي ثبت صحتها، فأولوا «اليد» مثلا بالنعمة أو القدرة أو نحو ذلك حسب السياق، فإن السلف كانوا يتوقفون عن التأويل مطلقا. إنهم يرون أن العقل قد دل على امتناع أن يكون له أي جزء أو عضو، يا أو غيرها، فيجب إذا أن نؤمن بهذا القدر، وأن تفوض المراد بهذه الآية أو تلك، أو هذا الحديث أو ذاك، إلى الله وحده ما دامت معرفة ذلك فوق طاقتنا[1].

(ت) وفي الآية التي جاء فيها ذكر «الساق» (سورة القلم ٦٨: ٤٢)، ورأى المجسمة أن المراد بها ساق الله تبعا للسياق، يرى بعض المعتزلة أخذا من السياق أيضا أن ذلك ليس المراد به يوم القيامة، وإذن فلا يكون المراد إضافة هذا العضو إلى الله تعالى، بل المراد تصوير حال الإنسان العاصي التارك للصلاة في آخر عمره وقد أذهله ما نزل به من هول الموت، أو حال هرمه وعجزه عن الصلاة حين يدعى إليها وما تتطلبه من السجود لله . ويستدل من يرى هذا الرأي بأن سياق الآية هو " يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ (٤٢) خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ" [القلم/٤٢-٤٣] [2].

على أن هذا التأويل لم يعجب لا الرازي ولا الزمخشري، إذ يريان أن الآية وردت في يوم القيامة. إنهما يذهبان إذن في تأويل هذه الآية إلى

---

(1) الرازي، ج ٢: ٦٥٦

(2) سعد الأنصاري "ملتقط جامع التأويل المحكم التنزيل" لأبي مسلم الأصفهاني المتوفي عام ٢٥٤هـ طبع كلكتا بالهند سنة ١٣٤٠ هـ ص ٩١-٩٢.

أن كشف الساق كناية عن اشتداد الأمر وتفاقم الحال؛ كما يقال على حد تعبير الأول للأقطع الشحيح "يده مغلولة"، ولا يد ثم ولا غل، أو على حد تعبير الأخر: «كشفت الحرب عن ساقها على المجازه كناية عن الشدة[1].

وأخيرا فيما يتصل بلفظ «قدم» التي وردت مضافة إلى الله في بعض الأحاديث، قد تخلص المعتزلة منها بإنكارهم صحة هذه الأحاديث، وذلك موقفهم في مثل هذه الحالة.

وأما الأشاعرة، فقد جهدوا في تأويلها حتى لا يدل شيء منها على تجسيم أو تشبيه، ونالهم من ذلك نصب كثير دون أن ينجحوا فيما أرادوا النجاح المطلوب. ولا نرى ضرورة لإيراد هذه التأويلات أو بعضها، ويكفي أن نشير إلى درس «جولد زيهر» لها دراسة مفصلة قيمة[2].

ونرى من الخير قبل أن تجاوز هذه الرحلة إلى ما بعدها من مراحل التشبيه، أن نلفت النظر إلى هذه الأمور الثلاثة الهامة، وإن كان تقدمت الإشارة إلى شيء منها، وهي:

١. إن التشبيه وإن كان في أصله يرجع للقرآن، إذا فهمت بعض آياته حرفيا، ولهذا وقع في التشبيه، بل التجسيم، بعض الذين أسرفوا من أصحاب الحديث الحنابلة في احترام ظواهر نصوص القرآن

(1) الكشاف الزمخشري، ج٤: ١٣١؛ التفسير الكبير للرازي، ج ٨:١٩٣-١٩٤.
(2) جولد زهير (العقيدة والشريعة)، ص١٠٣ - ١٠٤ فرنسي = ١١٢-١١٣ عربي.

والحديث والأخذ بها، وذلك على ما ذكرنا من قبل، لكن من الحق، فيما نعتقد، أن نقرر مع هذا أن التشبيه يرجع في أصله أيضا إلى تأثير يهودي . هذا التأثير لم يسلم منه في الإسلام كثير من المسلمين الأصلاء، وغيرهم من الذين دخلوا في الإسلام من غير العرب من أبناء الديانات الأخرى. ومن ذلك نجد "فخر الدين الرازي" يذكر أن أكثر اليهود مشبهة، وأن بدء ظهور التشبيه في الإسلام كان من الروافض [1]؛ ومن المعروف في تاريخ الإسلام الفكري أن أكثر هؤلاء الروافض كانوا في الأصل من اليهود، أو ممن تأثروا بالتوراة إلى حد كبير، على أننا نميل إلى اعتقاد أن يكون السبب القوي في هذه النزعة التجسيمية أو التشبيهية يرجع إلى القرآن والحديث، قبل أن يرجع لأثر التوراة.

٢. إنه وإن كان بعض الحنابلة الأتقياء وقعوا في التجسيم أو التشبيه، فإن من الخطأ ما يذكره بعض المعتزلة من أن الإمام أحمد بن حنبل كان من الذاهبين هذا المذهب. إنه كان كمالك بن أنس، وغيره من رجال السلف، الذين ينزهون الله عن التشبيه وعن التعطيل من الصفات، ويسكتون عن الكلام في الآيات والأحاديث المتشابهة مع الجزم بأن الله لا شبيه له وليس كمثله شيء كما جاء في القرآن نفسه[2].

---

[1] الرازي (اعتقادات)، ص٦٣.

[2] الشهرستاني (كيورتن)، ج ١: ٦٥؛ الرازي (اعتقادات)، ص٦٦؛ انظر كذلك "ستروتمان R

٣. إن القرآن ليس هو وحده الذي أوحى للمعتزلة مذهبهم في ذات الله وصفاته وغير ذلك من مسائل علم الكلام في أغلب الأمر. بل إنهم وصلوا لتكوين هذا المذهب بتفكيرهم الخاص، مستعينين بما عرفوا من فلسفة اليونان أي أن المعتزلة كانوا، من بين الفرق الإسلامية الكلامية، الأوائل في معرفة هذه الفلسفة والإفادة منها. ثم وجدوا، بعد هذا، في القرآن ما يشهد بظاهره المذهبهم فأقروه على الظاهر، وما يشهد لخصومهم كذلك بظاهره فأولوه، كما رأينا. وسيجيء لهذا كله زيادة بيان.

ثم إن المعتزلة لم يكونوا هم الذين بدأوا هذا النوع من التأويل. إنهم مسبوقون بهذا الضرب من التأويل لبعض الآيات المتشابهة ببعض المفسرين ورجال الحديث من غير أهل مذهبهم[1] والفضل في هذه الناحية لهم هم، كما يقول بحق «جولد زهيره هو أنهم أولوا كل ما يؤذن بالتشبيه في القرآن[2]، مستعينين بكل الوسائل اللغوية وغيرها. ومن السهل التحقق من ذلك بالجوع إلى تفسير كالكشاف، مثلا للزمخشري.

وإذا كان الله جشما، أو فيه بعض صفات الأجسام، كما تذهب المجسمة والمشبهة، مستندين إلى ما رأينا من القرآن والحديث ، فإنهم

Strathmann. دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه Tasbih، ج ٤ : ٧٢٠

(١) انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١٠٧– ١٠٦ – ١٠٧ عربي، حيث أشار إلى تأويل مجاهد، المحدث المعروف وتلميذ ابن عباس، وتأويل عطية العوفي (١١١هـ؛ ٧٢٩م) لأية رؤية الله تأويلا مجازيا .

(٢) انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١١٠ من الأصل والترجمة العربية.

بعد ذلك يحددون مذهبهم في تصورهم الله، ويسيرون في هذا التصور والفهم إلى آخر الشوط. حقا، إنه ما دام الله في ذاته هكذا كما يرون، فلابد إذا أن يكون في جهة هي السماء لأنها أشرف الجهات كما جاء في القرآن، وأن يكون مثل الملوك له عرش يستقر عليه، وأن تكون له بعد هذا وذاك انتقالاته بين السماء والأرض، وفي الدار الأخرى حيث يعرض الناس عليه للحساب.

إذا، علينا الآن معالجة هذه النواحي الثلاث: الكون في جهة هي السماء كونه مستقرا على العرش، وكونه ينتقل حيث يريد، أي تجوز عليه النقلة. وبهذا يتم لنا رسم مذهب المجسمة أو المشبهة، كما يتم لنا أيضا التمهيد لمعرفة موقف المتكلمين الآخرين من أشاعرة ومعتزلة من هذا المذهب. هذا المذهب الذي يجعل من الله تعالى ملكا له من صفات الإنسان غير قليل، ومع هذا تجد له سندا من النصوص الدينية: القرآن والحديث!

١- الله موجود في جهة، هي السماء، كما تقول المشبهة مستوحين هذا الرأي من آيات كثيرة في القرآن. ومما يلفت النظر أن هذه الآيات، كما سنرى، كلها أو الجانب الأكبر منها من السور المكية. وهذه السور كان الغرض الأهم منها تقرير الدين الجديد والعقيدة الجديدة في الله، بعد إظهار باطل ما عليه المشركون من عقائد لا تتفق والعقل. إذا، الاستناد إلى أي من هذه السور، أو استيحاء هذه الآي، لفهم وتصور ذات الله وصفاته حسب الدين الجديد، يكون أمرا طبيعيا لا غرابة فيه! أما الوقوف دون تأويل هذه الآيات لفهم المراد منها حسب

طاقة العقل الإنساني، كما كان يريد الرسول ورجال السلف، فأمر قد لا يقبله من يرى – بحق – أن القرآن أوحي إلى النبي ليفهم، وأن على النبي نفسه بيانه، وبخاصة ما كان منه غامضا في حاجة إلى تفسير، ومن يرى مع هذا أن من حق عقله عليه أن يحاول أن يفهم كل شيء ليصل إلى الحقيقة التي قد يكون دونها أحيانا حجاب أو حجب! لتر إذا بعد هذا، كيف تفعل هذه الفرقة المجسمة أو المشبهة.

جاء في القرآن قول الله : " أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ "[الملك/١٦] وقوله: " وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ "[الأنعام/ ٣]. فكان في هاتين ما يجعل المجسمة أو المشبهة تذهب إلى أن الله مكانا يختص به وهو السماء كما هو صريح القرآن. أما قوله في الآية الثانية: " وَفِي الْأَرْضِ "، فيصرفونه طبعا عن المعنى الظاهر بالتأويل، لاستحالة أن يكون الله في السماء والأرض معا[1]. وأيضا جاء في القرآن: "وهو" أي الله " الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ "[الأنعام/٦١]، وقوله، متحدثا عن الملائكة: " يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ "[النحل/ ٥٠] فكان من هاتين الآيتين أيضا أن قالت هذه الفرقة بأن الله موجود في الجهة التي هي فوق هذا العالم كما تفيد الآية الأولى، ثم حددوا الجهة، نوعا ما، فقالوا إنها فوق الملائكة كما تقول الآية الأخرى[2].

ولم تجد هذه الفرقة شيئا من العسر في أن يسندوا مذهبهم بعد

---

(1) الرازي (تفسير)، ج ٣: ١٠.

(2) الرازي (تفسير)، ج٣: ١٩ ج٤: ١٤٧.

ذلك بآيات أخرى. مثلا جاء في القرآن:" تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ" [المعارج/٥]؛ إلى الله وقوله، بيانا لكيفية وصول كلام الله وأوامره إلى من يصطفيه من خلقه: " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ "[الشورى/٥١]. فكان لهؤلاء المجسمة والمشبهة أن يأخذوا من الآية الأولى أن الله تعالى في جهة أعلى من جهة الملائكة، وهذه الجهة هي السماء حسب التصور العام للمسلمين، حتى يصح أن يقال إن الملائكة تصعد إليه. كما أن لهم أن يفهموا كذلك من الآية الثانية، أو بتعبير أدق قوله فيها: " أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ "، يوحي بأن الله في مكان معين وجهة معينة، وهذا ليصح أن يكون بينه وبين من يكلمه حجاب[1].

٢- وإن كان الله في جهة هي السماء، فماذا يمنعه أن يستقر على عرشه، الذي هو أعظم ما خلق الله كما هو مأثور، متى أراد؟ لا شيء؛ فالكون على العرش من أمارات العظمة والجلال، والقرآن ببعض نصوصه يجعل هذا حقيقة لا ريب فيها في رأي المشبهة(٢). حقا، نجد في القرآن، في بعض ما يصف به الله اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب وجزاء، قوله: " وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ "(٣)[يريد من الملائكة] " يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ "[الحاقة/ ١٧-١٨] فهنا تقول المشبهة بأن ذلك صريح في أن الله

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٥: ٥٤٧.

(٢) انظر مثلا القاضي عبد الجبار (تنزيه)، ص٢٢٤.

(٣) انظر أيضا ٤٠: ٧ (غافر - مكية) حيث ذكر العرش والملائكة الذين يحملونه.

على العرش، وإلا كان حمل الملائكة العرش لا معنى له. ويؤكد هذا الفهم قول الله في الآية الثانية: "تعرضون" ، لأن عرض الناس على الله في هذا الموقف يفهم لو كان الله مستقرا على عرشه(١).

والقرآن مع هذا ذكر استواء الله على العرش في أكثر من موضع المناسبات مختلفة. ففي سورة طه المكية نجد " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "[٥]، وفي سورة يونس المكية أيضا نجد: " إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" [٣]، وفي سورة السجدة المكية كذلك نجد: "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" [٤]. هذه الآيات وأمثالها، فضلا عما يمكن أن يضاف إليها من الأحاديث التي تسير معها، كانت حرية حقا أن تدفع بظاهرها المشبهة إلى تكوين الآراء التي ذهبوا إليها في ذات الله وصفاته.

٣- وبعد أن صح للمشبهة، في رأيهم، أن يكون الله في السماء، وأن يصح له أن يستقر على العرش، أجازوا عليه الحركة والسكون، بمعنى أن ينتقل إلى أي الجهات يريد. وقد أسعفهم القرآن والحديث كذلك، بما يريدون من دليل. إن لم نقل إن القرآن والحديث وحدهما كانا هما اللذين أوحيا إليهم بمذهبهم في هذه الناحية أيضاً.

مثلا، يقول الله، تخويفا للذين لم يدخلوا في الدين الجديد:" هَلْ

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٨: ٢٠١.

يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ " [البقرة/٢١٠]، ويقول في موضع آخر، في صراحة كبيرة، بمناسبة وصف اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب:" وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" [الفجر/٢٢]، ويقول في هذه الحالة نفسها: " وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ "[الكهف/ ٤٨]. ففي هذه الآيات، ومن الممكن إضافة أخرى إليها، دليل في رأي المشبهة على أن الله يحضر في المكان الذي يحشر فيه الخلق جميعا، وفي هذا المكان يعرض عليه الناس. وبخاصة وكلمة "جئتمونا" في هذه الآية تشير بصراحة، في رأي المشبهة دائما، إلى أن الله تعالى يحضر في هذا المكان ثم يعرض عليه الناس [1] .

وكما وجدت هذه الفرقة من القرآن إيحاء بمذهبهم وسندا له، وجدت هذا كذلك في الحديث أيضا، نعني هنا حديث النزول المشهور الذي ورد في مواضع كثيرة في كتب الحديث المشهورة. عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له[2] . ودلالة هذا الحديث، إن فهم حرفيا، على كون الله في السماء وجواز الثقلة عليه، بل على انتقالاته فعلا، واضحة لا لبس فيها.

---

(1) الرازي (تفسير)، ج ٤: ٢٢٧

(2) البخاري (صحيح) كتاب التوحيد، ج ٤: ٢٤١؛ وانظر أيضا ابن سعد (طبقات)، ج٦: ٣٧.

هذا هو مذهب المشبهة فيما يتصل بالله من هذه النواحي الثلاث: كونه في السماء. استقراره على العرش، انتقاله إلى بعض الجهات؛ وهذا هو موقفهم من القرآن: يستوحونه ويستدلون به. وبعد هذا وذاك، ما هو موقف المتكلمين الآخرين: معتزلة وأشاعرة، بالنسبة للآيات التي استوحاها أولئك واستندوا إليها.

موقف المعتزلة والأشاعرة هنا هو مثل موقفهم في القسم الأول من الآيات التي توحي بظاهرها أن الله جسم أو فيه بعض صفات الأجسام. نعني بيان أن الله منزه عقلا عن أن يشبه شيئا من خلقه في شيء ما، كالكون في جهة ولو كانت السماء. والاستقرار على شيء ولو كان العرش، والحركة والانتقال ولو كان هذا يوم القيامة واجتماع الناس للحساب والجزاء. وهذا كله ما يعد فيه العقل هذه الآية الموجزة الجامعة المحكمة التي سبق ذكرها: " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ "[الشورى/١١]. ثم بعد بيان أن العقل يحيل هذا الذي ذهب إليه المشبهة، والاستشهاد فيه بهذه الآية، يعملون على تأويل الآيات التي استدل بها المشبهة، بأية طريقة من طرق التأويل، لتبعد عن مظنة التشبيه.

١- مثلا في قوله تعالى: " أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ "[الملك/١٦]، لا يرى الأشاعرة والمعتزلة أن في ذلك ما يدل على أن الله في السماء. بل الأمر أن العرب [لعل الصواب بعض العرب] كانوا مقرين بوجود الله، لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء لأنها –على وفق قول المشبهة – أشرف الجهات والأماكن؛ فكأن الله يقول لهم

أتأمنون أن يخسف بكم الأرض، يا هؤلاء الذين تعترفون بأنه في السماء وتشهدون له بالقدرة على أنه يفعل ما يشاء[1]؛ وفي قوله: " يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ " [النحل/٥٠]. وقوله: " وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ " [الأنعام/٦١]؛ الفوقية هنا في رأي هاتين الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) ليست في المكان، بل تؤول بالغلو والفوق في القدرة والقهر، بدليل قوله في موضع آخر حكاية عن فرعون وملئه: " وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ " [الأعراف/١٢٧][2]. ذلك بأنه من المفهوم أن فرعون لم يكن في مكان حي أعلى من مؤمني بني إسرائيل، بل كان فوقهم فقط بقوته وسلطانه، وأخيرا، قول الله في سورة أخرى: " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا "[الشورى/٥١]، لا دلالة في وصف حملة العرش بالإيمان في آية أخرى (٤٠: ٧ غافر – مكية) دليل – كما يذهب الزمخشري بحق – على أن الله ليس جسماً وليس محمولا حقيقة في العرش؛ وإلا لوصف هؤلاء الملائكة بأنهم راوون ومعاينون له، لا مؤمنون به، لأنه إنما يوصف بالإيمان بشيء ما من كان غائبا عن هذا الشيء[3]. وأما أية: " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى " [طه/٥] ونحوها، فليس المراد منها استواء حقيقيا على عرش حقيقي كما ترى المشبهة؛ بل ليس التعبير بالاستواء، إلا كناية عن الملك والقهر للعالم كله: أرضه وسمائه، والقدرة عليه. والأمر في هذا مثل ما نقول: استوي فلان على

---

(١) سعيد الأنصاري (جامع)، ص٩٠.

(٢) ١٥٣ الرازي (تفسير)، ج٤: ١٤٧.

(٣) الزمخشري (الكشاف)، ج٣: ٣٦١.

العرش، نريد به تولية الملك، دون أن يجلس هذا الذي تولى على السرير ألبتة؛ ومثل ما يقال : ي فلان مبسوطة بالخير، وي؛ فلان الأخر مقبوضة مغلولة عن الخير؛ نريد أن الأول كريم، وأن الثاني بخيل، وإن كان أحدهما أو كلاهما مقطوع اليد[1].

٢- وأخيرا، في الآيات والأحاديث التي تدل بظاهرها على أن الله يتحرك وينتقل من مكان إلى آخر، يجب صرفها أيضا عن هذا الظاهر، ما دام العقل دل بلا ريب على استحالة النقلة على الله تعالى، وتأويلها بما يبعدها عن المعنى الذي أرادت المشبهة فهمه منها.

مثلا قوله تعالى: " وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر/٢٢]، وقوله: " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ"[البقرة/٢١٠)، يؤول المجيء والإتيان المضافان الله حسب اللفظ بإتيان أمره أو بأسه. ومثل هذا الاستعمال (أي فهم الكلام بتقدير كلمة محذوفة) كثير في اللغة العربية على ما هو معروف، وورد في القرآن نفسه[2]. بل إن في القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل، وذلك في قوله: " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ" [النحل/٣٣] وقوله: " فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ" [الأعراف/٥].

---

(1) المصدر السابق، ج٣: ٤٢٧

(2) مثلا، سورة يوسف (١٢ : ٨٢) ففيها يقول أولاد يعقوب لأبيهم، عندما رجعوا من مصر، بدون أخيهم يوسف الذي احتجزه عزيزها: "وسئل القرية التي كنا فيها"، يريدون أهل القرية.

وأما حديث النزول، فمن اليسير تأويله، بأن المراد من نزول الله، لا نزوله حقيقة حشيا ومكانيا، بل قرب إجابته لمن دعاه أو سأله شيئا في هذه الفترة من الليل، وهي الثلث الأخير كما جاء في الحديث، حيث لا يكون يقظا، في حالة عبادة وتضرع لله، إلا من كان الله أقرب إلى إجابته لما يسأل وأرجى لقبول دعائه من سواه من النائمين الغافلين عن عبادة الله ودعائه.

والآن، وقد عرفنا الاختلاف الشديد بين تصور المشبهة من جهة وبين تصور الأشاعرة والمعتزلة من جهة أخرى، الله : ذاته وصفاته، وكيف استوحي أو استند كل فريق للقرآن والحديث فوجد فيهما الإلهام والدليل ، نستطيع أن نقرر بأن الحق لم يكن في جانب المشبهة أو المجسمة.

قلنا فيما سبق[1]: إن استيحاء هذه الآيات الكثيرة: ومعظمها مكي، لفهم أو تصور الله حسب الدين الجديد كان أمرا طبيعياً لا غرابة فيه. ومعنى هذا أن المشبهة لم يخطئوا حين سلكوا هذا السبيل. لكن الذي أخطأوا فيه. على ما نعتقد، هو أنهم قد فاتهم معرفة الحكمة – أو عدم الالتفات إليها واعتبارها – في أن يشتمل القرآن والحديث على بعض التعبيرات المجازية التي لا تصح أن تفهم حرفيا. من هذه الحكمة وجوب أن يخاطب القرآن، مثله في ذلك مثل أي كتاب وحيي، كل فريق وصنف من الناس بما يعرفون أو يقدرون على فهمه وتصوره. وحديث الرسول بشأن الجارية السوداء الجاهلة معروف مشهور. فقد سأل الرسول هذه الجارية عن الله أين هو؟ فأجابت: في السماء، فرضي الرسول هذه

---

(1) انظر ص ٨٦.

الإجابة التي لا يصح أن ترضى وتقبل إلا من العامة أمثال هذه الجارية.

لكنه من غير المعقول، ومن مخالفة المنطق السليم أن تفهم هذه الآيات ونحوها من الحديث على المعاني التي توحي بها ألفاظا، وأن نصل بذلك إلى تصور الله كأنه إله إنساني لا أكثر ولا أقل! إله له وجه ويدان ورجلان كالإنسان، ويجلس وينتقل كالإنسان؛ حتى وصل الأمر ببعض هؤلاء المجسمة الغلاة إلى القول بأنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، جسم مساحته سبعة أشبار! وبخاصة والقرآن ليس فيه إشارة قريبة أو بعيدة لكثير مما قال به هؤلاء المشبهة المجسمة، مما هو أثر من آثار التوراة التي تأثر بها المسلمون من العرب الأصلاء، أو من غير العرب في الإسلام.

ومما يجب أن نشير إليه هنا أن موقف المتكلمين، الأشاعرة والمعتزلة، ضد المجسمة والمشبهة، قد وقفه من قبل بعض رجال اليهودية الأعلام، أمثال فيلون ضد مشبهة بني جلدته [1]اليهود الذين كانوا يعتمدون على نصوص من التوراة نفسها يفهمونها حسب نصوصها الحرفية.

وإذا كان رجال السلف الأوائل لا يرون تأويل الآيات والأحاديث المتشابهة كما رأينا، بل كانوا يكتفون بالتصديق والإيمان بها، ويكلون تعيين المراد منها إلى الله العليم الحكيم؛ وإذا كان بعض هؤلاء دخلوا بجمودهم على النصوص وظواهرها، في طائفة المجسمة أو المشبهة؛ وإذا كان الأشاعرة والمعتزلة رأوا، من العقل واحترام القرآن، ضرورة تأويل

---

(1) جلدته: قومه وعشيرته. (م).

هذه النصوص لمعرفة المعاني التي تشير إليها ظواهرها – نقول إذا كان الأمر كذلك، فإننا نرى أنه من الواجب والخير بالنسبة للعامة عدم الخوض في هذه النصوص وفيما تحتمله من معان. بعد أن يفهموا أنها بعيدة عن إفادة التجسيم أو التشبيه. أما الخاصة، فالواجب عليهم تأويلها بما يتفق والسياق وقواعد اللغة وأصول الدين، وبما يتفق بصفة خاصة والآيات المحكمة الواضحة الأخرى. ذلك خير في رأينا من أن نقول بصفة عامة كما قال الرازي، بأن عدم التعرض إلى بيان المراد من هذه الآيات "ألم وإلى الحكمة أقرب"[1]

هذا، وإذا كنا رأينا الأشاعرة والمعتزلة كانوا حلفا واحدا ضد المجسمة أو المشبهة، فيما يتصل بما عالجنا حتى الآن من مسائل تدور حول الله وصفاته، فإننا سنرى فيما سيأتي أن كلا من هاتين الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) سيكون خصما ألد الخصام للأخر فيما يتصل بمسألتين هامتين من المسائل المتعلقة أيضا بالله وصفاته: مسألة الرؤية، ومسألة الكلام. وهذا لم يمنع المشبهة أيضا من أن يكون لهم رأي خاص في بعض ما يدور حوله النزاع والجدل. وسنرى أيضا أنه في هاتين المسألتين، كما سبق في المسائل الأخرى، يضر كل فريق عن المبدأ العام الذي سبق الاتفاق عليه. نعني اعتبار الآيات التي تدل لمذهبه محكمة لا يصح تأويلها، ورد الأخرى بالتأويل إليها.

---

(1) الرازي (تفسير)، ج ٥: ٢١٦.

١- مسألة الرؤية

أ- هذه المسألة هي احدي مسائل النزاع ذات الصفة الهامة بين أهل السنة والمعتزلة التي يجد فيها بسهولة كل منهما عنده من القرآن، وهي ترجع إلى الاختلاف في تصور ذات الله وتصور ما يجب أن يكون من نسبة بين الشخص الرائي والموضوع المرئي.

ويعتمد أهل السنة على هاتين الآيتين " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ " [القيامة /٢٢-٢٣] فإن هاتين الآيتين بسياقهما، وبالسورة التي هما جزء منها، صريحتان في أنه سيكون من تمام نعمة المؤمنين وحسن ثوابهم أن يروا الله على كيفية لا يعلمها إلا الله وحده، والصراحة هاتين الآيتين، في رأي أهل السنة، في الدلالة على مذهبهم من جواز رؤية الله، جعلوهما محكمتين، وردوا إليهما ما يخالفهما بنصه حرفيا من الآيات الأخرى[١] ولم يعسر عليهم مع هذا أن يجدوا سنداً آخر لمذهبهم من الحديث. حقيقة قد روى البخاري[٢] جملة أحاديث صريحة في هذا المعنى جاء فيها قول الرسول : «إنكم سترون ربكم عيانا وأن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فأجابهم بأنهم سيرونه كما يرون القمر الآن ليلة البدر والشمس ليس دونها سحاب، وهذا وذاك يجعل أهل السنة يذهبون إلى أنه من الواضح تماما أن المؤمنين سينعمون

---

(١) انظر جولد زهير (اتجاهات)، ص١٠٢- ١٠٣=١٠٢ عربي

(٢) البخاري (صحيح) كتاب التوحيد باب ٢٤، ج ٤: ١٧٤ - ١٧٥ نشر الحلبي = ٢٣١-٢٣٢بولاق.

في الدار الأخرى برؤية الله تعالى.

ونحب أن ننبه هنا إلى أن هذا الرأي من الأشاعرة، أو أهل السنة بصفة عامة، يختلف تماما عن الرأي الذي ذهب إليه في المسألة نفسها، المشبهة من الحنابلة، إن هؤلاء، مستوحين ظاهر الآيات والأحاديث الخاصة برؤية الله، أجازوها في هذه الحياة الدنيا، بل أجازوها مع ما تستلزمه – في رأي المعتزلة كما سنرى – من أن يكون الله باعتباره مرئيا في جهة ومكان[1].

ومهما يكن، فقبل بحث موقف المعتزلة من هاتين الآيتين وغيرهما الخاصة بالرؤية نرى من الخير أن نذكر، ما سبقت الإشارة إليه[2]، من أنه قبل المعتزلة وجد من المفسرين والمحدثين من رفض ما فهمه الأشاعرة من هاتين الآيتين (٧٥: ٢٢-٢٣)، منهم مجاهد المكي المحدث المعروف وتلميذ ابن عباس، "حبر هذه الأمة في معرفة القرآن". فقد رفض «مجاهد» هذا فهم الأشاعرة، ورأى أن قول الله " إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ " [القيامة/٢٣] إشارة إلى أن المؤمنين ينتظرون، حين ذاك في الدار الأخرى، جزاء الله عما ألفوا من عمل طيب وعدهم الله حسن الثواب من أجله، واستنتج «مجاهد» نفسه أخيرا من الآية أنه "لا أحد من الخلق يراه" أي يرى الله تعالى[3] ومنهم أيضا عطية العوفي (١١١هـ/ ٧٢٩م) الذي صرح

---

(1) ابن الجوزي (دفع شبهة التشبيه)، ص٢٩ وما بعدها؛ انظر أيضا التفتازاني (مقاصد) طبعة إستامبول، ج٢، ص٨٢.

(2) انظر ما سبق ص٢٣ هامش رقم ١٣٢.

(3) الطبري (تفسير)، ج ٢٨: ١٠٤.

في صدد تأويل آية: " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ "[الأنعام/١٠٣] بمثل هذا أيضا. وهاتان الشخصيتان ليستا من المعتزلة[١]. إذا الخلاف في هذه المسألة نشب في صدر الإسلام بين المفسرين والمحدثين، قبل أن ينشب فيما بعد بين الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين.

والطبري نفسه، مستلهما الآيات والأحاديث، التي استوحاها وتمسك بها أهل السنة، يذهب معهم إلى جواز أن يرى الله يوم القيامة بالعين، ولكن دون أن يدركه الرائي؛ أي يحيط به، إذ الله جل عن أن يحيط به أحد خلقه بأي وجه من الوجوه. لذلك نرى هذا المفسر (الطبري) يقول في سبيل تأويل آية الأنعام السابق ذكرها منذ لحظة (٦: ١٠٣): «جائز أن يروا (يريد المؤمنين) ربهم ببصائرهم، ولا يدركوه بأبصارهم؛ إذ كان معنى الرؤية غير معنى الإدراك، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤية، وأن معنى الإدراك هو الإحاطة كما قال ابن عباس في الخبر الذي ذكرناه عنه. فإن قال قائل : وما أنكرتم أن يكون معنى قوله: «لا تدركه الأبصار، لا تراه الأبصار (أي كما يذهب المعتزلة)؟ قلنا: أنكرنا ذلك لأن الله جل ثناؤه أخبر في كتابه أن وجوها في القيامة إليه ناظرة، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر أمته أنهم يرون ربهم يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر وكما يرون الشمس ليس دونها سحابة ..." [٢] وبعد هذا أخذ الطبري في رد قول المعتزلة، دون أن يسميهم بهذه التسمية، الذين أنكروا جواز رؤية الله في الدار الأخرى بالأبصار، ولووا

---

(١) وانظر أيضا جولد زهير (اتجاهات)، ص١٠٧ من الأصل والترجمة.

(٢) الطبري (تفسير)، ج٧: ١٨٣.

الآية التي استدل بها أنصار الرؤية عن المعنى الذي فهموه منها إلى معنى آخر كما سيجيء[١].

إن الصراحة التي عبر بها هذا المفر والمؤرخ عن السبب الذي من أجله أول قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار" على نحو يجوز معه أن يرى الله بالأبصار أيضا دون أن تستطيع الأبصار الإحاطة به، هذا السبب الذي هو الآية والأحاديث الأخرى الدالة على جواز الرؤية، يجعلنا نرى أثر القرآن والحديث في التوجيه إلى رأي فلسفي خاص يذهب إليه من يراه ثم يدافع عنه كما يستطيع. بينما نجد في نواح أخرى أن صاحب المذهب يكون مذهبه، مستوحياً القرآن أو غير القرآن، ثم يلتمس بعد هذا – تصحيحا لموقفه وسندا له لدى المسلمين – الدليل له من القرآن وربما من الحديث أيضا، مع ما قد يكون في ذلك من الشر أحيانا . وفي مثل هذه الحالات الثانية. لا يكون القرآن هو الذي أوحي بالرأي أو بالفكرة، بل هو الذي التمس منه السند تقوية للرأي، ودرءا للتهمة عن الذاهب إليه. وربما كان أكثر ما نرى من ذلك في آراء المعتزلة، التي صاروا إليها بعد إعمال العقل وشيء من التفكير اليوناني، كما أشرنا إلى ذلك من قبل[٢].

ب– قلنا إن أهل السنة اعتمدوا أصلا لمذهبهم في هذه المسألة أيتي سورة القيامة (٧٥: ٢٢ ، ٢٣)، وكذلك ما ورد عن الرسول في

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٤ – ١٨٦.

(٢) انظر ما تقدم، ص ٤٧.

هذا، وإنهم أولوا ما يخالف ذلك بما يتفق ومذهبهم. والآن نقول إن المعتزلة سلكوا نفس السبيل وإن كانت النتائج متعارضة. إنهم اعتمدوا أصلا لمذهبهم أية سورة الأنعام (٦: ١٠٣)، الصريحة بلفظها في أن الله لا يمكن أن تدركه الأبصار، ثم قووا الاستدلال بها بآيات أخرى، وأولوا بعد هذا وذاك ما يخالف تلك الآية بما يتفق وما أخذوه منها من استحالة رؤية الله بالعين على أي حال [١].

ها هو ذا الشريف المرتضي، وهو وإن لم يكن من متكلمي المعتزلة وواحدا من رجالاتهم في المذهب، فإنه من أخذ عنهم وسار في طريقهم إلى التفكير، يقول في هذا: «أصحابنا (يعني المعتزلة) لما استدلوا على نفي الرؤية بالأبصار عن الله بقوله: " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" [الأنعام/١٠٣] وبينوا أنه تعالى تمدح بنفي الإدراك الذي هو رؤية حرف جر، بل هي اسم معناه «نعمة»، ويكون معنى الآية إذا أن هذه الوجوه (يراد بها المؤمنون) تكون في ذلك اليوم ناعمة برؤيتها نعمة الله عليها[٢]، التي هي هنا الغفران وحسن الثواب.

وهذا اللغوي الأديب (نريد به المرتضى)، الذي أخذ بحظ غير قليل من علم التفسير أيضا. لم ينس أن يرد استدلال مجيزي الرؤية بأية أخرى، وأن يجعلها بعد هذا تشهد لمذهبه ومذهب أصحابه المعتزلة.

---

(١) مع أن هذا معروف، وسيتضح كثيرا مما سيأتي، انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١٠٤ (من الأصل والترجمة).

(٢) المصدر نفسه، ج١:٢٨.

نعني بهذه الآية قوله تعالى: " وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ "[الأعراف/١٤٣] حقيقة، يرى الأشاعرة في هذه الآية الطويلة التي تحوي قصة كانت لموسى وقومه مع الله، أن موسى – وهو نبى ورسول يعرف ما يجوز وما لا يجوز في حق الله تعالى – سأل ربه أن يجيز له رؤيته، فيكون هذا السؤال منه دلي على جواز أن يرى الله[١]؛ وإلا كان السؤال عبثا، وكان موسى عابثا مع الله، وذلك ما لا يمكن أن يتطور بحال. خاصة صريح في أن سؤال الرؤية كان أما إذا[٢] لم يكن ليصح أن يطلبه قوم موسى، وأن هذا السؤال أكبر خطأ مما طلب أهل الكتاب المعاصرون لمحمد أن ينزل عليهم آية من الماء تشهد بصدقه. والنتيجة أن كل هذا الذي يؤخذ من الآيات الثلاث هذه، سواء بالنص صراحة أو بالتأويل، يقوي – كما يقول المرتضى – مذهب المعتزلة بأن رؤية الله لا تجوز أخذا من آية الأنعام التي ذكرها أكثر من مرة، " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" [١٠٣)[٣].

بقيت آية سورة الشورى (٢: ٥١) وتنتهي من الحديث عن مسألة الرؤية بين الأشاعرة والمعتزلة، وهي: " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٢: ٢٩٤.

(٢) إدا: منكرا، فظيعا. (م).

(٣) المرتضى (أمالي)، ج٤: ١٢٤.

وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ" في هذه الآية نرى الله يذكر – على سبيل الحصر – أن صلته بالمصطفين من خلقه بالتكليم تكون على ثلاث حالات؛ لكن العقل يجير حالة أخرى رابعة، وهي أن يتكلم الله مع من يريد وهو – أي هذا الذي يخصه الله بالتعليم – يرى الله. لكن القرآن في هذه الحالة الرابعة التي يتصورها العقل، وذلك بالخضر الوارد صريحا في الآية. وإذا تكون النتيجة، كما يرى المعتزلة، أن رؤية الله لا تجوز وأنها طبعا بعد هذا لن تكون[١].

على أن الأشاعرة، أو أهل السنة بصفة عامة، لم يعيوا بالجواب، على الأقل ليجعلوا الآية لا تقف مانعا في سبيل استدلالهم لمذهبهم. إنهم وقد أجازوا الرؤية، وحكموا بأنها ستكون في الدار الأخرى، أخذا من هذه الآيات والأحاديث التي ذكرناها فيما تقدم، رأوا ضرورة الجمع والتوفيق بين هذه الآيات والأحاديث وبين هذه الآية الأخيرة، وذلك قد تيسر لهم بتقدير قيد صغير هو كلمة واحدة. إنهم قالوا إن المراد وما كان لبشر أن يكلمه الله في الدنيا إلا بطريق الوحي... إلخ. وحينئذ تكون هذه الحالات الثلاث فقط في هذه الحياة الدنيا الحاضرة، ولكن في الدار الأخرى ستكون الحالة الرابعة التي يتصورها العقل والتي لم تذكرها الآية وهي التكليم مع الرؤية في آن واحد[٢]. وقد يشهد لهذا التأويل أن تلك الحالات الثلاث التي نصت عليها الآية وقعت مرارا في هذه الحياة، وإذا يكون الكلام في الآية خاصا باتصال الله بهؤلاء الرسل في

---

(١) الرازي (تفسير)، ج ٥: ٥٤٧.

(٢) المصدر نفسه.

هذه الحياة، لا في الدار الأخرى التي لم يجئ لها ذكر.

ح- علينا الآن بعد ما تقدم كله، أن نتقدم بكلمة قصيرة في هذه الخصومة العنيفة التي دارت، وتدور حتى الآن، حول تأويل آيات من القرآن تتعلق بذات الله وصفاته، ثم ننتقل بعدها إلى مشكلة الكلام الإلهي، وهي آخر بحوث هذا الفصل.

إنه حين نفي المعتزلة جواز أن يرى الله في الدنيا أو الآخرة، بنوا مذهبهم على أنه من غير المعقول وما لا يمكن تصوره أن يرى أي شيء بالعين إلا إذا كان في جهة أصلا أو تابعا لأي لما كان في جهة كالأجسام والهيئات[1]. ثم بعد هذا اضطروا، كما رأينا إلى تأويل الآيات الدالة على جواز ما جزموا باستحالته، وهي ليست قليلة. أما الأشاعرة، أو أهل السنة عامة، فقد استوحوا مذهبهم من القرآن والحديث. ثم بإزاء موقف المعتزلة بأن ما يرى يجب أن يكون جسما أو هيئة لجسم، أي ما كان في جهة، نرى منهم (من أهل السنة) من ذهب في سبيل التخلص من هذه الصعوبة إلى القول بأن الله سيرى ولكن على وجه لا كيف فيه ولا انحصار للمرئي في جهة خاصة من الرائي. ومنهم من قال إن هذه الرؤية ستكون في تلك الحالة علما بالله بنوع خاص من الإدراك، يزيد عن علمنا به الآن في هذه الحياة بالعقل وأدلته[2]

([1]) الزمخشري (الكشاف)، ج٢: ٣٢

([2]) انظر في هذا مثلا الشهرستاني (الملل والنحل -كريتون)، ج١: ٧٢؛ الغزالي (الاقتصاد)، ص٣٣.

لكننا، بعد هذا وذاك، لا ندري كيف يذهب المعتزلة إلى قياس أمور الآخرة على أمور هذه الحياة الحاضرة، فيذهبون لهذا إلى تقرير استحالة أن يرى الله ما دام ذلك – كما هو الشأن في كل مرئي في الحياة الدنيا – ي لزم أن يكون جسما في جهة ما! إن من الحق، على ما نعتقد، أن نقول : بجواز رؤية الله بالعين، بل بأنها ستكون لمن يشاء الله من خلقه في الدار الأخرى! ذلك هو صريح القرآن والحديث. أما كيف تكون هذه الرؤية، فمن الممكن أن نذهب فيها إلى رأي من يقول إنها ستكون بلا كيف ولا إحاطة من الرائي له تعالى، كما لنا أن نزيد على هذا بأنها قد تكون رؤية أم مما قد ينعم به الصوفية الحق في هذه الحياة، في لحظات الوصول . إنهم حين يفنى الواحد منهم عن نفسه، فلا يحس له وجودا، لا يرى إلا الله وحده على صفة لم يستطع حتى الآن أحد منهم التعبير عنها، وذلك الضيق لغة الكلام التي نعرفها. هذا الرأي، أو هذا القرض، قد يكون أدنى إلى الحق في مسألة لا يعلم الحق فيها، وبعبارة أدق ما سيكون الحال فيها إلا الله وحده، أما نحن، فلن تنكشف لنا هذه الحالة إلا في الدار الأخرى.

٢- مسألة الكلام

كلام الله هو ما أوحاه إلى الإنسانية بتوسط نفر من المصطفين من خلقه، وهم الرسل والأنبياء، مما يشمل ما به نظام العالم وسعادة الإنسان من عقائد وتشريع وأخلاق. ذلك كله كلام الله، وإن عبر عنه تارة بالعبرية، وتارة بالعربية وتارة أخرى بغير ذلك من اللغات ووسائل التعبير المختلفة المتعددة.

هذا الكلام، هل هو قديم، قدم الله الذي صدر عنه؟ أم، على العكس، هو حادث مخلوق؟ بحث ذلك هو بحث مسألة، أو مشكلة في الإسلام، قد اتخذ مظهرا عنيفا في فترة من فترات التاريخ في عصر العباسيين إلى درجة أن شغلت الدولة كلها، وأن سالت من أجلها الدماء. والمختلفون في الإجابة عن هذا السؤال الذي وضعناه: قدم أو حدوث كلام الله، أو بمعنى أدق القرآن، يرجع كل فريق منهم إلى القرآن نفسه يستلهمه مذهبه، أو – على الأقل – يشتم منه العيون والدليل لمذهبه، على ما هو الشأن، كما رأينا حتى الآن، في المشاكل الأخرى.

أ– أما المشبهة فالأمر في رأيهم يسير. إنهم كما عرفنا، ذهبوا إلى وصف الله

بصفات شركه الإنسان فيها، وذلك أخذا من ظاهر القرآن والحديث. إذا بنفس هذا الطريق يجب أن يكون كلام الله، الذي هو هنا القرآن، قديما غير مخلوق، حتى الحروف والأصوات.

ولنسمع في هذا ما يذكره الشهرستاني، وهو جد خبير بالمذاهب الإسلامية. إنه يذكر أن المشبهة زادوا عن التشبيه المعروف عنهم قولهم في القرآن إنه أزلي قديم، حتى الحروف والأصوات والرقوم (الكتابة) المكتوب بها. ويرون أن ما بين دفتي المصحف هو كلام الله، أنزله إلى رسوله على لسان الملك جبريل، فهو في اللوح المحفوظ، وهو المكتوب في المصاحف، وهو الذي نسمعه من القراء في كل حين، وهو الذي

يسمعه في الدار الأخرى المؤمنون وهم في الجنة من الله ذاته بغير حجاب ولا واسطة.

أما كيف ذهبوا إلى هذا المذهب الذي يجعل من هذه الأصوات التي نسمعها من القراء للتوراة والإنجيل والقرآن، هذه الأصوات التي يتلفظ بها من أراد من الناس وتذهب مع الريح بعد النطق بها؛ كلاما أزليا قديما؟ لا شيء، إلا أنهم استوحوا، كما قلنا، القرآن نفسه. حقا، القرآن يقول: " وَكَتَبْنَا لَهُ " [لموسى] " فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ "[الأعراف/ ١٤٥]. وذلك معناه أن ما كتب لموسى عليه السلام من التوراة هو كلام الله ، وذلك المكتوب هو الذي نسمعه من القارئ حين يتلو التوراة؛ ويقول في موضع آخر: " وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ "[التوبة/٦]. ومن البديهي أن الشرك الذي يستجير بمسلم لن يسمع منه إلا هذا الكلام الذي نقرؤه، والذي عبرت عنه هذه الآية بأنه "كلام الله" ويقول أيضا، وهو أصرح مما سبق: " إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ"

مشاكل علم الكلام المعروفة، مستفيدين مما عرفوا من فلسفة الإغريق، ثم راحوا بعد هذا يلتمسون الأسانيد والأدلة من القرآن.

ذهب المعتزلة إلى أن القرآن، ويريدون به ما نسمع من الأصوات والكلمات والتعبيرات، حادث مخلوق، كان بعد أن لم يكن، وذلك آية

الحدوث، والحادث لا يقوم بذات الله تعالى. ومع هذا، فالمعتزلة لا ينكرون بحال أن الله القديم الأزلي متكلم، ولكنهم يرون أن معنى أنه امتكلمه أنه خلق الكلام في بعض الأجسام المخصوصة: اللوح المحفوظ، وجبريل، والرسل عليهم السلام[1]. والذي جر المعتزلة إلى هذا الرأي في كلام الله هو ما سبق أن أذاهم إليه العقل من نفي صفات العلم والقدرة والإرادة ونحوها عن الله، وذلك حذرا من القول بوجود كائنات قدماء متعددين، ومن نفي صفات الشمع والبصر والكلام لكونها من عوارض وسمات ما يكون جسما[2]. وكل هذا وذاك تطبيقا للأصل الأول من أصولهم الخمسة، التي لا يستحق أحد منهم وصف الاعتزال حتى يقول بها جميعا، وهي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد[3]، المنزلة بين المنزلتين[4]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[5].

ويستدل المعتزلة بقوله تعالى: " اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا"[الزمر/٢٣] الآية. فيقولون إنه تعالى وصف القرآن بكونه حادثاً في هذه الآية وفي آيات كثيرة أخرى مثل : " وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا "[النساء/ ٨٧] والحديث لابد أن يكون حادثا[6] وبقوله: " تَنْزِيلُ

---

(١) التفتازاني (المقاصد)، ج٢: ٤٧٤ الإيجي (المواقف): ٢٩٣ و ٢٩٤.

(٢) ابن خلدون (مقدمة)، طبعة مصر، ص٣٦٨؛ التفتازاني (المقاصد)، ج٢: ٥٤.

(٣) معناه وجوب أن يحقق الله ما وعد به من ثواب الخير وعقاب الشرير.

(٤) معناه أن المؤمن العاصي هو في منزلة وسط بين المؤمن المطيع والكافر، أي هو فاسق لا مؤمن ولا كافر .

(٥) الخياط (الانتصار)، ص١٢٦؛ وانظر أيضا الشهرستاني (مصر الخانكي)، ج١، ص٥١.

(٦) الرازي (تفسير)، ج٥: ٤٢٧.

الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ "[السجدة/٢)، فيقولون إن الله وصف القرآن بأنه تنزيل ومنزل، وهذا الوصف يشعر بالتصيير والتغير من حال إلى أخرى، الأمر الذي يدل على الحدوث، فوجب إذا أن يكون القرآن حادث[1] وبقوله: " مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ "[الأنبياء/٢]، وهذا صريح في أن القرآن محدث. ولهذا يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: «بأن يجدد الله لهم الذكر وقتا بعد وقت، ويحدث لهم الآية بعد الآية والسورة بعد السورة»[2]. وبقوله خطابا لموسى عليه السلام: [" إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى "[طه/١٢-٤٧] إلى آخر الآيات؛ فيقولون إن هذا الخطاب من الله لرسوله موسى دليل على أن كلام الله ليس أزلياً قديماً، وإلا لكان الله قد خاطب موسى بهذا الكلام قبل وجوده، ومعلوم أن هذا كان يكون عبثا وفها يجل الله عنه[3]. وبقوله: " وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ " [الإسراء/٨٦] فيرون أن الذي يمكن أن يذهب ويزول من الوجود يستحيل أن يكون قديما، بل لابد أن يكون حادثاً[4]؛ لأن ما جاز عدمه هو الممكن المحدث، لا الضروري القديم، وأخيراً، من باب التمثيل، بقوله: " ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ [الأنعام/١٠٢]؛ هذا الاستدلال هو من ناحية عامة، لأن المعتزلة يقولون هنا إن هذه الآية تدل على أن الله تعالى هو خالق الكل الأشياء، والقرآن شيء

---

(1) المصدر نفسه، ج٤: ٤٩٤.

(2) الزمخشري (الكشاف)، ج٣: ٢.

(3) الرازي (تفسير)، ج٤: ٤١٢.

(4) المصدر نفسه، ج ٤: ٢٧٩.

من الأشياء طبعا، فوجب أن يكون مخلوقا كسائر الأشياء الأخرى[1].

هكذا، يستدل المعتزلة بهذه الآيات على ما ذهبوا إليه من أن القرآن محدث مخلوق الله تعالى، وليس أزليا قديما مثله، وإلا لكان هناك قدماء أكثر من واحد، وذلك ما ينافي التوحيد الكامل الذي هو الأصل الأول من أصول مذهبهم الخمسة. وإن لهم أن يضيفوا إلى هذه الآيات كثيرا من أمثالها، التي جاء فيها ذكر القرآن بأنه حدث أو بما يفيد الحدوث. إذا، ماذا سيكون موقف خصومهم الأشاعرة، أو أهل السنة عامة، بالنسبة للمشكلة في ذاتها أولا، ثم بالنسبة لهذه الآيات وتأويلها ثانيا؟

موقف الأشاعرة هو الموقف الوسط بين غلو .. الحنابلة من المشبهة من جانب حين قالوا بقدم القرآن حتى الحروف والأصوات .. إلخ، وعلو المعتزلة من جانب آخر، حين ذهبوا إلى حدوث القرآن من كل نواحيه. إن الأشاعرة نظروا فيما استند عليه كل من الفريقين من أسانيد وأدلة، ووزنوا ذلك بميزان دقيق من العقل والإنصاف، فبان لهم أن الحق أن يقولوا كما قال الأولون (الحنابلة من المشبهة) بأن القرآن قديم ، ولكنه ليس هو، كما ذهبوا إليه، الحروف والكلمات المكتوبة والأصوات التي نسمعها من القراء. إنما هو، أي القرآن القديم، كلام الله القائم بذاته، ما تقرؤه في التوراة والإنجيل والقرآن ليست إلا دلائل عليه. كما وافقوا الآخرين (المعتزلة) في أن الكلام المؤلف من الحروف

---

(1) المصدر نفسه، ج٣: ١١٨.

والكلمات والأصوات على ما نعرف من الترتيب في القرآن حادث، ولكن هذا كله ليس هو القرآن محل النزاع. القرآن محل النزاع هو كما قلنا – هكذا يقول المعتزلة – المعني النفسي القائم بذات الله، وهو قديم لا ريب فيه، وذلك للاتفاق بين المتكلمين على استحالة أن يقوم شيء حادث بذات الله تعالى.

بهذا الرأي حكم الأشاعرة، على ما نعتقد، اللغة والعقل والنقل، وخلصوا من شنعة القول بخلق القرآن بصفة عامة كما هو رأي المعتزلة، أو بقدمه وقدم كل ما يتصل به حتى الجلدة والغلاف! كما ذهب إليه المشبهة.

هذا هو موقف الأشاعرة، فيما يتصل بالمشكلة نفسها، ونجده في كتب علم الكلام التي بأيدينا، والتي تدرس حتى الآن بجامعة الأزهر[١]. كما نجده أيضا للأشعري نفسه، في بعض مؤلفاته الهامة[٢]. وكما نقل عنه الشهرستاني[٣]، والغزالي أيضا[٤].

أما موقف الأشاعرة بالنسبة لما استدل به خصومهم المعتزلة من آيات دالة في رأيهم على حدوث القرآن، فمن الممكن أن نلخصه في

---

(١) انظر مثلا الإيجي (المواقف)، ص٢٩٤؛ التفتازاني (المقاصد)، ج٢: ٧٤ وما بعدها.

(٢) الأشعري (مقالات)، ص٢٩٢؛ مهرن (عرض)، ص٤٩ رقم ١١ = ص١٢٠ من "مستخرج" عن ابن عساكر، ص١١٣ منه.

(٣) الشهرستاني (الملل والنحل – كريتون)، ج١: ٦٨.

(٤) الغزالي (الاقتصاد) ص٥٣ وما بعدها.

كلمة واحدة : تأويل هذه الآيات جملة أو تفصيلا بما يتفق ومذهبهم الذي نحب أن نحدده مرة أخرى هكذا: القرآن، بمعنى الكلام النفسي القائم بذات الله، قديم، والحادث هو الكلمات التي كتب بها، والأصوات التي نسمعها من القراء تعتبر دلائل عليه.

مثلاً، في أية الأنبياء: " مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ "[٢]، وفي أية النساء: " وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا "[٨٧] يرى الأشاعرة أن المراد بالقرآن هنا الذي عبر عنه بالذكر والحديث، والذي تدل هاتان الآيتان على حدوثه، هو الكلمات والحروف والأصوات التي هي دلائل على القرآن الذي هو

كلام الله النفسي القائم بذاته تعالى، وهذا هو القديم بلا ريب وبلا خلاف من إنسان[١] وفي آية الإسراء: " وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ "[٨٦] يرون (الأشاعرة دائماً) أن المراد بهذا «الإذهاب»، الذي يتكلم الله عنه، هو إزالة العلم بالقرآن من قلوب عارفيه، وإزالة النقوش الدالة عليه من المصاحف[٢] . وفي خطاب الله لموسى بقوله:" إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ" [طه/١٢] وما بعدها إلخ، يذهبون إلى أن كلام الله لم يكن يوصف في الأزل بأنه أمر أو نهي، إذ لم يكن موجودا أزلاً من كان يتوجه إليه الأمر والنهي، أو أنه قد يكون كذلك، أي كان يوصف في الأزل بأنه أمر ونهي كما يوصف بذلك الآن، ثم استمر هكذا إلى أن

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٤: ٤٨٨ ج: ٥٠٣ – ٥٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤: ٢٧٩.

وجد الأمور والمنهي بهذا الكلام[1] وأخيرا، يذهب الأشاعرة في آية الأنعام: " ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" [١٠٢]، إلى أن هذه الآية، وإن كانت تدل حسب نصها العام على أن كل شيء مخلوق، يجب أن تخصص مع هذا بما عدا القرآن بمعنى الكلام النفسي، وذلك لأن الأدلة قد قامت على أن صفات الله قديمة، وعلى أن كلامه قديم كذلك لأنه صفة من هذه الصفات[2] فيكون المعنى المراد من الآية هو: الله هو الخالق لكل شيء ما عدا القرآن، لأنه لا يمكن أن يكون مخلوقا ما دام هو صفة من صفات الله.

وهكذا، يخلص للأشاعرة مذهبهم في قدم كلام الله، كما خلص لهم من قبل مذهبهم في جواز رؤيته، وإن كانوا اضطروا – كما رأينا – إلى تأويل القرآن حسب هذا المذهب. على أن هذا، أي طريق التأويل، هو الطريق الذي سلكه كل فريق من المتكلمين أو الفلاسفة حين أراد استيحاء مذهبه من القرآن، أو الاستدلال عليه – بعد أن كونه بتفكيره – منه، باعتبار القرآن هو الكتاب والخير المشترك بين المسلمين جميعا.

إلا أننا نلاحظ هنا أخيرا، قبل أن ننتقل إلى الفصل التالي، أن تأويل الأشاعرة للآيات التي خاطب بها الله موسى عليه السلام، كما جاء في سورة طه (٢٠: ١٢ وما بعدها)، ليس من السهل أن يستريح العقل إليه فيما نرى. إنه يكون من العبث حقا، كما رأي المعتزلة، أن يخاطب الله

([1]) المصدر نفسه، ج ٤: ٤١٢.

([2]) المصدر السابق نفسه، ج٢: ١١٨.

في الأزل شخصا غير موجود لأنه لم يكن خلق بعد، فضلا عن أنه لا حاجة لشيء من هذا مطلقا. إن المعقول أن يكون الله قد تكلم بما خاطب به موسى حين وجد هذا فعلا في العالم، وحين جاء أوان الحديث معه ليجعله رسولا لأمته. وقد يكون الأقرب للعقل، إن أصر الأشاعرة على تأويل هذه الآيات لتتفق ومذهبهم، أن يقال إن هذا الخطاب من الله لرسوله موسى يجب أن يؤخذ على أنه مجاز وتمثيل للحالة التي فهمها موسى بإضافة الله عليه رسالته. كما هو الشأن مثلا في قصة الخلق وحديث الله مع الملائكة ثم مع إبليس، وكما هو الشأن كذلك فيما كان من تضرع من أدم لله بعد أن أكل من الشجرة المحرمة حتى تاب الله عليه.

أما تأويلهم لأية الإسراء الخاصة بقدرة الله على إذهاب وإزالة ما أوحاه إلى رسوله محمد من القرآن إن أراد، بأن المراد إذهاب ما يدل عليه من الكتابة في الصحف والعلم به في الصدور والقلوب، فهو تأويل معقول مقبول - ذلك بأن القرآن، بمعنى الكلام النفسي القديم كان موجودا بلا ريب قبل أن يوحى به إلى محمد، وقبل أن يكتب في المصحف طبعا، وكان محمد لا يعلم شيئا منه، إذ لم يعلم به إلا بعد أن تلقاه وحيا من جبريل. إذا، التهديد بأن الله قادر على إذهاب ما أوحى به إليه يكفي في أن يكون تهديدا، تخاف عاقبته، أن يكون تهديدا بإزالة الدلالات الحادثة التي دلت على وجود هذا القرآن القديم، فيعود الرسول جاه؟ به كما كان أول الأمر قبل الوحي.

وكذلك تأويلهم لآية الأنعام الخاصة بأن الله هو خالق كل شيء، بإضافة قد يجعلها مخصوصة بما عدا القرآن القديم غير المخلوق، فهو تأويل معقول مقبول أيضا فيما نرى. ذلك بأن سياق هذه الآية، أو بعبارة أدق الآيتين السابقتين لها، هما في نفي الشركاء عن الله تعالى وبيان أنه وحده هو مبدع السماوات والأرض فكيف يكون له بعد ذلك شركاء! وإذا يكون معنى هذه الآية أن الله هو خالق كل شيء مما يصح ويمكن أن يكون مخلوقا؛ أي من العالم الذي نح ونشاهد مثلا، فهو وحده المستحق للعبادة كما تقول نهاية الأية موضوع التأويل نفسها، ويعزز هذا الرأي الذي نراه في هذا التأويل قول القرآن في موضع آخر: "قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" [الرعد/١٦]! إن هذه الآية – وهي صريحة بنصها في أن الأمر يتعلق بما جعل المشركون لله من شركاء له في العبادة مع أنهم لم يخلقوا شيئا ما تدل على أن قول الله فيها: "الله خالق شيء" يراد به هذا العالم : سماؤه، أرضه، وما بينهما، لا القرآن أيضا كما يريد أن يفهم المعتزلة أو بعضهم نصرة لمذهبهم. وإذا، يكون من المعقول والمنطق أن تحمل على آية الرعد هذه آية الأنعام، ويكون كل من هاتين الآيتين لا دلالة فيهما على حدوث القرآن.

الفصل الرابع

العدالة الإلهية

عرفنا في الفصل الذي سبق كيف اختلف المسلمون وتفرقوا فرقا مختلفة في فهمهم أو تصورهم الله: ذاته وصفاته، تبعا لاختلافهم في فهم ما يتصل بذلك من القرآن والحديث وتأويله. والآن سنعرف في هذا الفصل كيف كان الأمر كذلك فيما يختص بتصورهم لمدى قدرة الله وعموم خالقيته، ولكماله وعدالته، وفيما يتصل بهذا وذاك من العلاقة بينه وبين الإنسان.

هل الله عام القدرة والخالقية، فهو يخلق كل ما يصدر عن المرء من عمل حتى ما كان معصية وشرا؟ أو الله لكماله مزه عن خلق الإثم والشر، والإنسان حر في اختياره وإرادته لأعماله؟

وهل الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، ولا يسأل في ذلك عما يفعل؟ أو أنه ليس لنا أن ننسب لله إغراء أحد وإضلاله، وإلا كان هذا مما لا يتفق والعدالة...؟

وأخيرا، هل عدالة الله التي وصف نفسه بها والتي تقر بها له، توجب تحقيق ما وعد به من ثواب المطيع، وأوعد من عقاب العاصي

الشرير؟ أو أن له، لأنه مطلق الإرادة وتام القدرة وعظيم الرحمة، أن يعذب من يشاء ولو كان مؤمنا خيرا مطيعا، وأن يغفر لمن يشاء ولو كان شريرا عاصيا؟

هذه المسائل التي تساءلنا عنها، وما قد يتصل بها من قرب أو بعد من مسائل أخرى، هي ما تكون هذا الفصل، وبه ينتهي بحث ما أردنا من أمهات المشاكل الفلسفية؛ هذه المشاكل التي بعد أن أثارها القرآن– كان القرآن نفسه مصدر الوحي في محلولها، أو عماد الاستدلال عليها، وهي وإن كانت جميعها ترجع إلى فهم أو تصور عدالة الله وعلاقته بخلقه، إلا أنه يخشن – توفية للبحث أن نسير في بحثها هكذا:

١. العمل بين الله والإنسان.

٢. الإضلال والهداية.

٣. العدالة والجور أو الوعد والوعيد

١- العمل بين الله والإنسان

قبل الحديث عن أثر القرآن أو دوره فيما كان من مذاهب مختلفة في هذه المشكلة، نرى من الخير، إن لم نقل من الضروري أن نشير إلى أن الخلاف فيها يرجع من بعض النواحي إلى الخلاف في تصور ما يجب لله من كمال، وما يمكن أن يحط من هذا الكمال. ثم بعد هذا، من الخير أيضا أن نذكر بإجمال: المذاهب الكلامية في المشكلة موضع

البحث، ليمكننا أن نرى أثر القرآن في تكوين هذه المذاهب أو في الاستدلال عليها.

أ- يرى أهل السنة أنه كما أن علم الله شامل لجميع المعلومات، وإرادته عامة لجميع ما يكون، فكذلك قدرته عامة في جميع المقدورات الخير والشر على السواء[1] ومعنى هذا أنه لا يجري في العالم العلوي أو السفلي، عالم الملائكة أو الإنسان أو الحيوان أو الطبيعة، عمل ما إلا بإرادته وقدرته. فهو قادر على كل شيء، وأي من خلقه لا قدرة حقيقية له بجوار قدرته.

على أنه تقل عن بعضهم أنه قال، بصدد ما يصدر عن الإنسان من عمله: إن قدرة العبد تؤثر بمعين[2]. ومعنى هذا أنه يرى أن القدرة العبد الخاصة أثرا

فيما يكون عنه من أعمال، وإن كانت تحتاج في هذا إلى أن تنضم لها – كمون لابد منه – قدرة الله أيضا، والأشعري نفسه، وإن كان يرى أن المرء يحش من نفسه قدرته على أن يفعل أو يترك ما يشاء، يذهب إلى أنه في حالة صدور الفعل فإن الله هو الذي يخلق الفعل وقدرة للعبد على إصدار ذلك الفعل، وأنه عند التحليل الأخير لا تأثير البيئة لقدرة المرء[3]: ومن ثم نجد الرازي يعطي للمسألة الثالثة والعشرين من «كتاب

(1) الإسفراييني (تبصير)، ص١٠١.

(2) الرازي (الأربعين)، ص٢٢٧

(3) المصدر نفسه، ص٢٢٨.

الأربعين في أصول الدين» هذا العنوان الذي يكفي في الدلالة على مذهبه: «لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلا بقدرة الله تعالى[1].

وأهل السنة حين أثبتوا للإنسان أثرا فيما يكون عنه من أفعال، وحين جعلوا مع هذا القدرة الله الأثر الأول والأخير في هذه الناحية، حتى يوفقوا بين تصور الله القادر على كل شيء والذي يتصرف فينا وفي أعمالنا كما يريد، وبين ما يحسه كل منا من أنه في إمكانه وقدرته أن يفعل أو يترك هذا الأمر دون ذاك – أهل السنة هؤلاء، لم يفتهم أن لخصومهم – المجبرة الذين ذهبوا إلى أنه لا أثر مطلقا لقدرة العبد، والمعتزلة الذين يرون أن القدرة العبد كل الأثر في أعماله — أن يقولوا لهم بأن هذا الرأي منهم يؤدي إلى أن تؤثر قدرتان (قدرة الله وقدرة العبد) على مقدور واحد، وهذا ما لا يقبله العقل لأن اجتماع مؤثرين على أثر واحد محال، كان لا بد لأهل السنة إذا أن يتجنبوا هذه المشكلة العارضة، أو أن يجدوا لها حلا، وهذا الحل هو ما ذهبوا إليه من إدخال فكرة «الكسب» في عمل الإنسان. حقيقة، إنهم قالوا إنه لا يمكن إنكار أن الله قادر على كل شيء، وإلا لما كان إلها، ولشاركه بعض مخلوقاته في سلطانه وبعض خصائصه، ولا يمكن من ناحية أخرى إنكار الملموس المحس من أن للمرء نوعا من الإرادة لأعماله والقدرة عليها. وإذا، فما دام الله هو الخالق لكل شيء بنص القرآن، فهو الذي خلق الإنسان ويخلق أيضا ما يكون عنه من عمل، كما يخلق كذلك هذا النوع من

---

[1] المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

القدرة» الذي يحثه على أعماله؛ وإذا مرة أخرى، فهذا النوع من القدرة» يمكن أن نسميه «كسبا »لأن الله نفسه أطلق في القرآن اسم «الكسب» على أعمال العباد[1]. وتكون النتيجة أن العقل، في رأي أهل السنة، لا يرى من المحال أن يصدر الفعل الواحد بتأثير الله (باعتبار الخلق للعمل منه) والإنسان (باعتبار الكسب لهذا العمل منه) معا على هذا النحو.

ولكن، لنا أن نقول بأنه من الحق أن القرآن فيه ما يدل على صحة إطلاق لفظ الكسب على أعمال الإنسان[2]، وأن «الكسب» هذا معناه ما يعمله الإنسان. غير أن هذا "الكسب" الذي يرى الأشاعرة أو أهل السنة عامة أنه من العبد، ولكنه مخلوق مع هذا حين العمل مع العمل نفسه، ليس له أي قيمة حقة، بمعنى أن هذا لا يجعل للإنسان وقدرته أثرا حقا في إصدار الفعل، ما دام الكل (الفعل وقدرة العبد المسماة "بالكسب" – يخلقه الله وحده)، ولأن فكرة "الكسب" هذه فكرة غامضة خفية اضطر الأشاعرة إليها لحل مشكلة العمل بين الله والإنسان، إلا أنها لا تقنع العقل غير المتعصب لمذهب خاص، جاء في المثل : "أخفى من كسب الأشعري"! دلالة على أن هذا الشيء مضرب المثل خفي لا يكاد يدرك أو يفهم.

ب– إذا كان هذا هو مذهب أهل السنة أو الأشاعرة، فما هو

---

(1) الغزالي (اقتصاد)، ص٤٣، ٤٤.

(2) مثلا قوله (البقرة ٢: ١٤١) " تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ "وقوله " يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ " (الأنعام ٦: ٣):

مذهب المعتزلة؟ إن هؤلاء، وقد قدروا أن «العدل» الإلهي وهو في المرتبة الأولى من الأهمية من أصول مذهبهم الخمسة، يتفقون جميعا على أن أفعال العباد مخلوقة لهم؛ فكل إنسان يعمل ما يشاء ويترك ما يشاء، ليس الله خالقا لشيء من أفعالهم، بل ولا قادرا على خلق شيء منها[1]. ومعنى هذا، بلغة أدنى للأدب في حق الله تعالى، أن الله جعل لقدرته حدودا لا تتعداها، فهي لهذا لا تتعلق بشيء من أفعال العباد بنفي أو إيجاد، أي أن هذه الأفعال خارجة عن نطاق قدرة الله وصلاحيتها.

والذي جعل المعتزلة يقفون هذا الموقف في هذه المشكلة هو، على ما نعتقد، ما رأوه ثابتا بالعقل والقرآن من أن الله سيحاسب ؟ على ما يفعل، وما رأوه عادلا من ناحية أخرى من أن الله «عادل» لا يجازي إلا على ما كان يستطيع العبد أن يفعله من خير ولم يفعله، وما كان يستطيع أن يتركه من شر وعمله؛ فانتهوا من هذا وذاك إلى أن أفعال الإنسان لا تتعلق قدرة الله بشيء منها، بل كلها من خلق الإنسان نفسه بكامل حريته واختياره، وإلا لكان الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا وظلما لا يليق بالله الذي يتعالى عن الظلم كما هو معروف من القرآن[2].

واعتبار آخر جعل المعتزلة يقررون حرية المرء في أعماله وعدم تداخل قدرة الله فيها. إنهم، كسائر الفرق الإسلامية، يعتقدون الكمال

---

(1) الإسفراييني (تبصير)، ص١٣٨؛ وانظر أيضا الغزالي (اقتصاد)، ص٤١.

(2) الرازي (الأربعين)، ص٢٣٣.

لله، بل إن كمال الله فوق كل كمال يمكن أن يتصوره عقل الإنسان. وإذا، فالكامل إلى أبعد غايات الكمال، والخير إلى أبعد ما يمكن أن يتصور من الخير، لا يمكن أن يكون قادرا أو مريدا لخلق القبيح والشر والإثم الذي يزخر به العالم منذ أول عهده بالوجود حتى الآن، وإلا لاستلزم ذلك – كما يقول النظام أحد رؤساء المعتزلة[1] – أن يكون الله جاهلا لا يعرف أن هذا قبيح، أو في حاجة إلى فعله مع معرفته بأنه قبيح، وكل ذلك محال في حق الله تعالى [2]، الله الكامل والعليم والغني عن كل ما هو من هذا القبيل.

وليس الخلاف في هذه المسألة بين المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة فحسب، بل هناك فرق أخرى لكل منها مذهبها الخاص فيها. نجد مثلا الجبرية من المتكلمين يذهبون إلى إنكار قدرة العبد إنكارا تاما كما سبق أن أشرنا إليه[3]، ومعنى هذا إفناء ذات العبد أمام ذات الرب، ليخلص لهم قدرة الله المطلقة. وقد نسيت هذه الفرقة أن في هذا هذا المبدأ المسئولية والجزاء، إذ كيف يصح الله أن يجازي الإنسان على شيء لم يكن لقدرته أثر أو حرية أو قدرة على فعله أو عدم فعله ! كما فات هذه الفرقة أيضا أن المرء منا يفرق بلا ريب بين حركته الاضطرارية الصادرة مثلا عن لمسه سلا مكهربا، وبين حركته حرا مختارا[4]. وغير الجبرية

---

(1) هو إبراهيم بن سيار النظام المتوفى نحو عام ٢٣١هـ ٨٤٥م.

(2) الرازي (الأربعين)، ص٢٤٢؛ وانظر أيضاً الرازي (محصل)، ص١٣٠.

(3) انظر ما سبق، ص١٢٦.

(4) وانظر الغزالي (الاقتصاد)، ص٤١.

هؤلاء نجد، من غير المتكلمين، الفلاسفة الذين يذهبون إلى حرية العبد في أفعاله وقدرته عليها كالمعتزلة كما هو معروف.

ج– والخلاصة هي أن مشكلة الفعل بين الله والإنسان كان بسببها في صدر الإسلام أربعة مذاهب

١. القدرية، معبد الجهني وشيعته، الذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو الذي يقدر أعمال نفسه بعلمه، ويتوجه إليها بإرادته، ثم يوجدها بقدرته. أي أن الله تعالى لا يقدر هذه الأعمال أزلا، ولا دخل لإرادته أو قدرته في وجودها، ولا يعلمها إلا بعد وقوعها.

٢. الجبرية، جهم بن صفوان الترمذي وشيعته، الذين ذهبوا إلى الطرف الأخر في الغلو، فرأوا أن الله قدر أزلاً أفعال العباد، وأوجدها على يدي العبد بقدرته وحده. وكان من ذلك أن صارت قدرة العبد معطلة لا أثر لها مطلقا.

٣. وبين هذين الطرفين الغاليين المتقابلين نرى المعتزلة ويسمون أيضا كما نعلم بالقدرية. إنهم يرون أن الله علم وقدر كل شيء أزلا، سواء أكان فعله أو فعل العباد، لكن أفعال نفسه هي التي يريدها ويوجدها على وفق العلم الأزلي، وكلها خير، فهو لا يخلق للشر بحال، أما أفعال الإنسان فلا يريد الله أن توجد أو ألا توجد، ولا يخلق شيئا منها بقدرته سواء في ذلك خيرها وشرها، بل إنه فوض الأمر فيها للإنسان يفعل ويترك ما يشاء بقدرته المستقلة، وإن كان الله يعلم

طبعا أزلا ما سيكون منه ومجازيه عدلا – لما منحه من حرية – عليه.

٤. وأخيرا أهل السنة أو الأشاعرة الذين حاولوا أن يكونوا وسطا بين الجبرية وبين المعتزلة، كما حاول هؤلاء المعتزلة أن يكونوا وسطا بين الجبرية وبين القدرية. ومحاولة الأشاعرة، التي لم تنجح في رأينا، تقوم على إثبات شيء من التأثير للإنسان في إيجاد الفعل؛ بالذهاب إلى فكرة «الكسب» كما رأينا منذ قليل[١].

هذه إشارات إلى مذاهب المتكلمين في هذه المشكلة، تقدمنا بها لنستطيع أن نتبين أثر القرآن في تكوينها، أو في الاستدلال لها، وهذا ما سنحاوله الآن. إلا أننا لن نتكلم بصفة خاصة عن مذهب الجبرية الذي لا نرى كبير رق بينه وبين مذهب أهل السنة الأشاعرة[٢]، ولا عن مذهب القدرية الأولين أصحاب معبد الجهني الذين انحرفوا به عن الإسلام كثيراً فلا مستند له من القرآن طبعا.

أما الأشاعرة أو أهل السنة عامة، فقد صدژوا في مذهبهم عن تصور الإله على أنه وحده هو القادر على كل شيء، من خير أو شر، جميل أو قبيح، وإلا و خرج شيء في العالم عن قدرته، لكان إلها عاجزا، وكان بعض خلقه شريكا له في الخلق والإيجاد. وانمحاء إرادة

---

(١) وراجع محمد دراز، المختار في الحديث، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٢) ولهذا سترى المعتزلة يسمونهم بالجبرية، وانظر الرازي (اعتقادات)، ص٦٨.

العبد وقدرته أمام إرادة الرب وقدرته بعض خصائص الإسلام، الذي معناه كما نعرف الخضوع والاستسلام. وقد وجد أنصار هذا المذهب كثيرا من الآيات التي تؤيدهم ومن ذلك قوله: " اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "[الزمر/٦٢] ومن أجل هذا نجد أحد هؤلاء الأشاعرة يقول عن المعتزلة، بعد أن حكى اتفاقهم على أن أفعال العباد مخلوقة لهم: «وقد فارقوا بهذه المقالة لسان الأمة، فإن الأمة قبلهم كانوا يقولون لا خالق إلا الله، كما يقولون لا إله إلا الله». وخالفوا أيضا قوله سبحانه وتعالى " أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "[الرعد/١٦][1]. كما يذكر حجة الإسلام الغزالي أن ذهاب المعتزلة إلى أن المرء يخلق أفعاله يلزمه إنكار ما أجمع عليه السلف من أنه لا خالق إلا الله، كما يلزمه نسبة الخلق إلى ما لا يحصى من المخلوقين[2]

ولأهل السنة بعد هذا أن يستندوا أيضا إلى قوله تعالى: " قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" [الصافات/٩٥-٩٦]، وذلك حكاية رد إبراهيم عليه السلام لقومه حين كشر أصنامهم؛ على أن تكون «ما» في الآية الثانية اسما موصولا، لا نافية، فيكون المعنى: كيف تعبدون الأصنام التي تنحتونها من الحجر أو الخشب مثلا والله هو الذي خلقكم وخلق أعمالكم التي تعملون؟

ومع أنه سيأتي جدل المعتزلة لخصومهم في صدد تأويل هذه الآية

---

(1) الإسفراييني (تبصير)، ص٣٨.

(2) الغزالي (اقتصاد)، ص ٤١، ٤٢.

وأمثالها، اليجعلها المعتزلة لا تناقض مذهبهم إن لم تؤيده، فإننا نلاحظ أن استدلال أهل السنة بأية: "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" السابقة لا يتفق والسياق. إن ما استدل به هؤلاء هو جزء من هذه الآية فقط، وهي بتمامها هكذا: "قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ "[الرعد/١٦]

ونظرة إلى هذه الآية بتمامها، بل إلى الآيتين اللتين قبلها، كافية بأن تجعلنا نفهم أن الأمر هنا ليس مسألة خلق الله أفعال الإنسان، أو أن هذا هو الذي يوجدها باختياره وقدرته، بل الأمر أجل من هذا كله. إن الله يريد بهذه الآية وما قبلها أن يرد على الكفار الذين جعلوا لله شركاء، فجهم بما معناه: هل هؤلاء الشركاء لقوا شيئا كما خلق الله، فيكون لهم الحق في أن يعبدوا مثله! ثم كانت النتيجة أن أكد الله أن هؤلاء الذين زعمهم الكفار شركاء لله تعالى لم يخلقوا شيئا ما، وأن الله هو وحده خالق كل شيء، فهو إذا وحده الحري بالعبادة.

لا نريد أن تهدم هنا مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، ولكنا نلاحظ فقط أن هذه الطريقة في الاستدلال بالقرآن –تعني اقتطاع أية أو جزء من آية عن سياقها وتأويلها بما يتفق ومذهب المستدل بها– ليس من الحق في شيء؛ الواجب في التأويل للقرآن ملاحظة السياق الذي

وردت فيه الآية، وعدم إكراهها على أن تؤدي وجهة نظر خاصة. ذلك أدني للحق، وأليق بالقرآن.

وإذا كان هذا هو موقف الأشاعرة أو أهل السنة بصفة عامة، وتلك هي العوامل التي صدرّوا عنها، فإن المعتزلة قد صدروا في رأيهم ومذهبهم إلى ما سبق أن ذكرناه من أن الإنسان يجب أن يكون له الحرية والقدرة على أعماله ما دام هو مسئولا أمام الله عنها، ومن أن الله الكامل لا يليق به ولا يمكن أن نشب له خلق الشر والقبيح. ثم بعد أن كون المعتزلة هذا المذهب الذي أداهم إليه العقل والنظر، راحوا يلتمسون له الدليل من القرآن، وذلك من آيات يؤولونها بحسب هذا المذهب. ولننظر الآن بعض هذه الآيات يتداولها الطرفان: الأشاعرة والمعتزلة، ويؤولها كل منهما بما يتفق ومذهبه.

أ– مثلا في قوله تعالى : "فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى" [الأنفال/١٧]، وذلك يوم «بدر»[١] حين قال بعض المسلمين أنا قتلت وقال الأخر وأنا فعلت، وحين رمي الرسول وجوه قريش بقبضة من التراب وقال : شاهت الوجوه – نقول في هذه الآية ترى أن الله أضاف القتل والرمي للمسلمين والنبي من جهة، وله هو نفسه من جهة أخرى. ومعنى هذا، كما يرى الطبري والرازي من أهل السنة، أن العبد ليس مستقلا بفعله، بل ليس له في الفعل إلا الكسب،

---

(١) هي أول معركة كانت بين الرسول والمشركين وفيها انتصر السلمون.

وأما الإنشاء والإيجاد للفعل فلله وحده[1]. وهنا لم يجد المخشري المعتزلي إلا أن يسلم بأنه في هذه الحالة كان مي الرسول المشركين بقبضة من التراب ليس إلا عملا رمزيا، لم يكن يمكن أن يكون له هذا الأثر العظيم لولا أن الرامي حقيقة هو الله، وكأن الأمية لم توجد أصلا من الرسول[2]. ولكن إن أمكن أن نقبل للزمخشري هذا التأويل فيما يختص بالرمي، فإنه من غير السهل أن نقبل مثله فيما يختص بالقتل. ذلك بأن القتل باشره حقا المسلمون بشكل عادي، كما يقع دائما، ومع هذا أثبته الله لنفسه بعد أن أضافه لهم أولاً

ب- وعندما يستدل أهل السنة، كما تقدم قريبا[3] بقوله: " اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ " [الزمر/٦٢]، على مذهبهم، نجد مفرا معتزلياً «أبو مسلم الأصفهاني (+٢٢٢-٩٣٣)، يذهب إلى أن الخلق هنا يراد به التقدير لا الإيجاد وهذا أحد معانيه في اللغة. «فإذا أخبر الله عن عباده أنهم يفعلون الفعل الفلاني فقد قدر هو ذلك الفعل ولم يوجده؛ فيصح إذا أن يقال إن الله خلقه، وإن لم يكن أوجده[4]. ونجد بعد الأصفهاني متكلما معتزليا أخر يؤول مثل هذا النص من سورة الأنعام (٦: ١٠٢) بأن نسبة الخلق إلى الله في هذه الآية لا يدل في شيء على صحة قول المجبرة[5]؛ وذلك لأن المراد، كما يقول، الله خالق كل شيء مما يصح

---

(١) الطبري (تفسير)، ج٩: ١٢٧؛ الرازي (تفسير)، ج٣: ٣٧٠؛ الأنصاري (فتح) ورقة A56.

(٢) الكشاف، ج١١٩:٢.

(٣) الكشاف، ص٦٠؛ والرازي (تفسير)، ج٣: ١١٧.

(٤) الأصفهاني، ص٦٧.

(٥) يريد بهم الأشاعرة وأهل السنة عامة.

أن يوصف بأنه مخلوق، وليس كذلك أفعال الإنسان التي هي من خلقه. ومثل هذا قول القائل : أكل كل شيء، أي ما يصح أن يكون مأكولا[1] ومعنى هذا أن هذه الآية ومثلها، وإن كان فيها ما يدل على العموم وهو لفظ «كل»، إلا أنها مخصوصة بما يصح أن يتعلق به خلق الله . ويدل لذلك ما جاء بعد تلك الآية في سورة الأنعام نفسها من قول الله : " قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ" [الأنعام/١٠٤] فهذا تصريح، كما يقول المعتزلة، بكون العبد مستقلا بالفعل والترك، أي بكون فعله مخلوقا له وإلا لما كان مستقلا به[2].

ح- وإذا صح لأهل السنة الاستدلال لمذهبهم أيضا بقوله: "قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ"[الصافات/ ٩٥-٩٦)، بجعل "ما" موصولة يراد بها الأعمال، فإن المعتزلة يستدلون بهذه الأية نفسها لمذهبهم بتأويلها هكذا. والله خلقكم وخلق ما تعملون فيه من الحجارة والخشب التي تتخذون منها أصناماً وتعبدونها[3]. وهذا التأويل يوجد له مثيل في القرآن يشهد بأنه يصلح أن يكون مرادا هنا. من ذلك أن موسى حين رأى الحبال قد صارت حيات تسعى بصنع سحرة فرعون، خاف أن يفتتوا الناس بهذا الذي صنعوه وخلوه، فأمره الله حينئذ بإلقاء عصاه لتبتلع الحبال التي جعلوها حيات، وذلك حين يقول: " فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً

(1) عبد الجبار (تنزيه)، ص ١٢٤.

(2) الرازي (تفسير)، ج٣: ١١٧.

(3) المرتضى (أمالي)، ج٤: ١٤٣.

مُوسَى (٦٧) قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى "(يريد العصا) " تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا [طه/ ٦٧-٦٩]، يريد الحبال التي صارت بفعل الحرة حيات تسعى على الأرض أمام الناس.

د- وحين يحتج الأشاعرة أيضا بقول الله : " أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ "[النحل/١٧] على أن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه، ما دام الله قد خص نفسه وحده في مقام الاعتزاز والتمدح بصفة الخالقية، لا نجد الرد على هذا الاستدلال يعوز المعتزلة. حقا، إن هؤلاء ردوا على هذا الاستدلال بعشرة أوجه كما يذكر الرازي، ومنها - وهو أهمها في رأينا - أن الأمر لا يتعلق بخلق الإنسان الأفعاله أو خلق الله لها، بل الأمر أهم من ذلك بكثير. إن المراد هنا هو المقارنة بين الله الذي يخلق ما تقدم ذكره، في الآيات السابقة لهذه الآية، من السماوات والأرض والإنسان والحيوان والنبات والبحار والنجوم والجبال، وبين من لا يقدر على خلق شيء أصلا. يريد القرآن أن يقرر بهذه الآية أن من كان خالقا لهذا كله كان هو الإله وحده[1]. وهكذا، ليس الأمر كما ذهب إليه الأشاعرة من أن الأمر هو في خلق أفعال الإنسان، بل هو أخطر من ذلك كثيرا جدا في رأي المعتزلة بحق.

هـ- والأشاعرة يرون بعد هذا أن في قول إبراهيم وإسماعيل كما حكاه القرآن عنهما، وهما يرفعان أسس البيت المحرم، "وَتُبْ عَلَيْنَا "[البقرة/١٢٨] طلبا للتوبة من الله . وهذا كما يذكر الرازي، دليل على أن

---

(1) الرازي (تفسير)، ج٤: ١٣٠.

فعل العبد من خلق الله، وإلا لكان طلب التوبة من الله محالاً أو جهلاً وعبثاً، ما دام أمر ذلك للإنسان نفسه، وليس لله أن يخلقه أو لا يخلقه[1]. على أن المعتزلة، وإن أقروا بأن هذا صريح الآية، يرون هذا الصريح معارض بما جاء في آية أخرى. حقيقة، نجد الله نفسه، لا واحدا من خلقه وإن كان نبيا كإبراهيم وإسماعيل قد يجوز عليه أن يخطئ في فهم ما يتصل بذات الله وصفاته، يقول: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا"[التحريم/٨] (أي صادقة). وإذا يقول المعتزلة: «لو كانت التوبة فعلا الله تعالى لكان طلب الله إياها من العبد محالا وجهلا، وإذا ثبت هذا، وجب حمل قوله: "وَتُبْ عَلَيْنَا " في الآية الأولى على التوفيق للتوبة ... أو على قبول التوبة من العبد»[2].

و- والآن سنجد لونا آخر من الخلاف في التأويل تدور الخصومة فيه على الحقيقة والمجاز. يقول الله مذكرا الإنسان بنعمه عليه حتى في طعامه: "فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا"[عبس/٢٤-٢٧] إلخ. هنا، كما هو واضح، أضاف الله إلى نفسه هذه الأفعال : إنزال المطر، شق الأرض بالحرث، وإثبات الحب ونحوه من أنواع النبات والزروع. ومعنى هذا إذا فهمنا الكلام على الحقيقة لا المجاز، أن شق الأرض بالحرث فعل الله لا فعل الإنسان، مثله مثل إنزال المطر وإنبات الزروع وغير هذا وذاك من

---

(1) المصدر نفسه، ج ١: ٥١١

(2) المصدر نفسه

الأفعال الأخرى[1]. لكن الزمخشري من أساطين [رؤساء] الاعتزال يقرر أن إسناد الشق [الحرث] لله في الآية من باب المجاز، باعتبار أن الله هو السبب، وأما الفاعل له حقا فهو الإنسان كما هو مشاهد وملموس[2].

وإذا كان لنا أن نقول كلمة هنا في الخلاف في تأويل هذه الآيات، فإننا نوافق أولا على ملاحظة ابن المنير صاحب "الانتصاف" من أن الأفعال الخاصة بخلق الإنسان، في الآيات التي سبقت هذه الآيات موضوع النزاع، قد أضافها الله إلى نفسه، وأن هذه الإضافة على سبيل الحقيقة، وكذلك فعل إنزال المطر وإنبات الثبات من الأرض في هذه الآيات الأخيرة[3]. هذا ما لا ريب فيه وما لم يعترض عليه الزمخشري. لكن شق الأرض بالحراثة يجب على ما نرى أن يكون إسناده الله على المجاز من باب إسناد الفعل إلى سببه؛ إذ إن الفاعل له أمامنا هو الإنسان حقا. وليس هذا هو كل ما نريد أن نقوله هنا، بل نريد أن نقول بأنه قد يكون في إستاد هذا الفعل [الحراثة] أيضا لله تنبيه لنا على أن الحق هو أن فعل الإنسان يصدر عنه، ولكن معين وهو الله، كما سبق أن ذكرنا عن الإسفرايينى، لا أن الأمر كما يقول الأشعري نفسه من أنه لا تأثير مطلقا لقدرة الإنسان في فعله[4].

ز- ونجد المعتزلة يطيرون فرحا بقول الله :" سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا

---

(1) ابن المنير (الانتصاف)، ج٤:١٨٥ ، ١٨٦.

(2) الكشاف، ج٤: ١٨٦.

(3) الانتصاف، ج٤: ١٨٥ و١٨٦.

(4) انظر الرازي (محصل)، ص١٤٠ و١٤١.

لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ" [الأنعام/ ١٤٨]، لأنهم يجدون في هذه الآية دلالة على صحة مذهبهم من أن المرء في عمله؛ يوجده بقدرته. إنهم يقولون إن هذا الذي حكاه الله عن المشركين، ذاما لهم ومتوعدا إياهم بأسه وعذابه، هو مذهب المجبرة[١]. فيكون إذا باطلا وبخاصة وقراءة كذب [بالتخفيف] تصريح من الله بأن أولئك المشركين كذبوا فيما قالوه من أن الله هو الذي أراد منهم أن يشركوا، فيكون إذا ما تقوله الجبرة في ذلك اكذب أيضا. ولكن قراءة كذب [بالتخفيف] ليست هي المشهورة، بل القراءة المشهورة هي كذب [بالتشديد]. وهنا لا يعيي المعتزلة بحل هذا الاعتراض. إنهم يرون أن المعني إذا أن من كتب نبيا فيما مضى من الزمن فإنه كذبه بزعمه أن ما هو عليه من الكفر وعدم الإيمان هو بمشيئة الله وخلقه، فلا معنى لأن يطلب مني النبي تك ما أراد الله لي وخلقه في[٢]! لى أن الرازي، الذي نصب نفسه كما نعرف للرد في تفسيره الكبير على تأويلات المعتزلة المذهبية، رد على تأويلهم لهذه الآية نفسها[٣]، ثم ذكرهم بالآية التي تليها مباشرة، نعنى قوله تعالى: " قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ "[الأنعام/١٤٩]؛ ففي هذه الآية تصريح بأن الاهتداء متعلق بالله الذي يهدي من يريد، لا أنه فعل يخلقه لنفسه[٤].

---

(١) يريد الأشاعرة أو أهل السنة عامة، كما سبق أن أشرنا إليه.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٣: ١٧١ و١٧٢.

(٣) الرازي (تفسير)، ص١٧٢ و ١٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

ح- ومهما يكن، فإنه يشهد للمعتزلة آيات أخرى لا تعوزها الصراحة في الدلالة على أن الله ترك للعبد اختيار أفعاله الخاصة وإصدارها.

من هذه الآيات قوله: " أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ " [آل عمران/١٦٥]. نزلت هذه الآية، بعد ما هزم المسلمون في غزوة أحد التي كانت بعد غزوة بدر التي انتصروا فيها انتصارا كبيرا، فتعجب المسلمون من غلبة المشركين ظنا منهم أن النصر كان من الواجب أن يكون لهم ما داموا يدافعون عن الدين الحق فرد الله عليهم بأن بين لهم أنه لا وجه للعجب، إذ إن هزيمتهم أمر جاءهم من أنفسهم وفعلوه هم. ومن أجل هذا نجد على بن عيسى الرماني المفسر المعتزلي يذكر بصدد هذه الآية «ويقال هل في الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة؟ الجواب نعم؛ قل هو [أي الانهزام] من عند أنفسكم، ولو لم يفعلوه لم يكن من عند أنفسهم، كما لو فعله الله جل وعز لكان من عنده"[1] . على أن لنا أن نلاحظ أن لأهل السنة أن يقولوا إن النصر والهزيمة كلاهما من الله وإيجاده، يصيب بهما من يشاء حسب الاستحقاق في الناحيتين، أو حسب التفضل أيضا في النصر. ومن ثم أي من أجل هذا نجد الضر وما يناسبه من إنعام الله يضاف الله بصفة عامة، والهزيمة ونحوها تضاف للإنسان بسبب ما جنت يداه من أسبابها. ويكفي أن نذكر في هذا كند أو دليل قول القرآن في

(1) الرماني ورقة B135 و A 136

السورة نفسها: " وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ" [آل عمران /١٢٣] " وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"[آل عمران/١٢٦]، وقوله: " مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ" [النساء/٧٩]، ونعتقد أن هذا واضح لا يحتاج لتطويل.

ومن هذه الآيات التي يستدل بها المعتزلة، وفيها من الراحة ما ليس من السهل أن يؤولها الخصوم لتشهد لمذهبهم، قوله تعالى : " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" [الكهف/٢٩]. حقيقة، جعل الإيمان والكفر إلى مشيئة الإنسان بهذه الصراحة أعطى للمعتزلة الحق في أن يقولوا هذه الآية صريحة في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض إلى العبد واختياره، فمن أنكر ذلك فقد خالف صريح القرآن»[1].

ط- وأخيراً، في اعتماد المعتزلة على القرآن وتأويل كثير من آياته حسب مذهبهم، نرى من الخير ، إن لم نقل من الضروري، الإحالة على كتاب المحله للرازي. لقد ذكر هذا المؤلف أن المعتزلة احتجوا لمذهبهم بالقرآن في هذه المسألة من عشرة أوجه، وذكر هذه الأوجه العشرة واحدا بعد أخر مع الآيات المناسبة لكل منها[2].

ونحن نكتفي بأن نذكر من هذه الأوجه ما يرجع إلى إضافة القرآن الفعل إلى الإنسان، وإلى ما فيه من المدح على الإيمان والخير بصفة

---

(1) الرازي (تفسير)، ج٤: ٣١٩.

(2) المحصل، ص١٤٢- ١٤٣

عامة، والذم على الكفر والعصيان[1]، وما فيه من تعليق أفعال الإنسان على إرادته، ومن الأمر بفعل الخير والمسارعة فيه، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان للمرء أن يفعل هذا المأمور به بمحض إرادته وقدرته، وما فيه أخيرا من الإقرار من جانب الأنبياء تارة والكفار والعصاة من جانب آخر بما عملوا من هنات [ذنوب صغيرة جدا] أو سيئات وإضافتها إلى أنفسهم[2]. والرازي نفسه بعد هذا لم يحل هذه المشكلة، بل اكتفى بالقول بأن الكلام التفصيلي على كل من هذه الآيات التي استدل بها المعتزلة يكون في المؤلفات الأخرى المطولة[3]! ونحن من جانبنا نذكر أن بعض هذه الآيات سبق أن قدمنا المناقشة فيها بين المعتزلة وخصومهم، وأن المناقشة في البعض الآخر ليست إلا على مثال ما سبق ذكره منها. وإذا فلا داعي للإطالة ببحثها.

والآن، وقد عرفنا ما كان للقرآن من أثر توجيه كل من فريقي أهل السنة والمعتزلة إلى المذهب الذي قال بالنسبة لعمل الإنسان، وهل هو مخلوق له أو لله، أي من ناحية ما يجب الله من القدرة التامة المطلقة، فيجب إذا أن يكون كل شيء من خلقه وإيجاده كما يقول الأولون، ومن ناحية ما هو مقدر عقلا و شرعا من أن الإنسان يحاسب على عمله؛ فيجب إذا أن يكون حرا فيه وداخلا تحت قدرته كما ذهب إليه الآخرون – نقول، والآن نتناول نفس المسألة، أو بالأحرى جانبا آخر منها، من

---

(1) المحصل، ص١٤٢.

(2) المصدر نفسه، ص١٤٣.

(3) المصدر نفسه، م١٤٤.

ناحية أخرى سبق أن أشرنا إليها[1]. هذا الجانب أو الناحية الأخرى هي ، هل الله، لأنه مطلق الإرادة والقدرة، قد يريد الشر ويقدر على فعله، أو لأنه كامل كل الكمال، لا يريد شيئا من هذا ولا يقدر على خلقه وإيجاده، وأن ما في العالم من شر مرجمه فقط إلى فعل الإنسان وغيره مما خلق الله؟

هذه الناحية من البحث كان من الضروري أن تثير الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة، كما كان من الضروري أيضا أن يستوحي فيها المختلفون القرآن أو يحاولوا على الأقل أن يجدوا منه العون والتأييد لما يقولون. وبالفراغ من هذه الناحية من البحث، تكون قد انتهينا من بحث مشكلة العمل بين الله وبين الإنسان.

إن «العدل» أصل هام من الأصول الخمسة التي يقوم عليها مذهب المعتزلة، حتى إنهم ليمون أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد»، على ما هو معروف. ومن العدل عندهم وجوب الحرية والقدرة للإنسان على أن يفعل أو ألا يفعل ما يريد كما رأينا. وكذلك من العدل أن يفعل الله لعباده ما هو «الأصلح»، فلا يريد لهم إلا الخير، ولكن هناك اعتبارا أخر دعا المعتزلة إلى هذا الاتجاه، وهو -كما عرفنا أيضا- كمال الله الذي يوجب ألا يصدر عنه إلا كل ما هو خير وكمال، أما أهل السنة فلا

([1]) انظر ما تقدم، ص ١٣٠.

يرون شيئا ما واجبا على الله تعالى بحال[1].

وكان من هذا الأصل، كنتيجة ضرورية، أن المعتزلة يرون أن الله، كما لم يخلق أفعال الشر التي تصدر عن الإنسان، لم يخلق أيضا بوجه عام الشرور والأضرار الطبيعية الموجودة في هذا العالم. وذلك لأن تأثير الله في العالم يجب أن يدور حول «الصلاح والأصلح، للإنسان، وأن كل ما يخالف ذلك لا يمكن أن يكون مخلوقا لله[2]. ولما رأى المعتزلة الله يقول : " قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ "[الفلق/١-٢]، ومعنى هذا أن الله خلق مع الخير بعض الشرور، ذهبوا إلى قراءة الآية الثانية هكذا: (من شر ما خلق)؛ أي بتنوين الراء في «شره، وجعل «ماه بعدها حرف نفي، فيكون المعنى العام : أعوذ بالله من شر لم يخلقه، بل هو من خلق الإنسان والحيوان والطبيعة[3].

لكن أهل السنة لا يرون صحة هذه القراءة، بل إن أحدهم يراها تحريفا من المعتزلة للآية[4]. ونحن نظن أن سياق الكلام في هذه السورة يساعد على قراءة التخفيف، وعلى أن يكون الأمر هو التعوذ بالله من الشرور التي تكون في الطبيعة بخلق الله، أو من الإنسان أو الحيوان

---

(١) انظر في هذا الأصل أي كتاب من كتب علم الكلام؛ الإسفراييني (تبصير) مثلا ص٣٩، الغزالي (اقتصاد)، ص٨٣، ٨٤ الرازي (محصل)، ص١٤٧ و ١٤٨.

(٢) جولد زبهير (الاتجاهات)، ص ١٧٦ = ١٧١ من الترجمة العربية.

(٣) انظر الزمخشري (كشاف) وكذلك جولد زيهير (الاتجاهات)، ص ١٧٧ = ١٧٢ من الترجمة العربية.

(٤) ابن المنير (على هامش الكشاف للزمخشري)، ج ٤: ٢٤٣ و ٢٤٤.

بتقدير الله وتشبيبه. على أن كلمتنا في هذه الخصومة بنوعيها أو ناحيتها ستكون إن شاء الله عند تمام الحديث.

وقبل أن نسير في البحث طويلا في هذه الناحية، يخشن أن نشير أولا إلى أن الخلاف في مسألة «الفعل» بصفة عامة بين المعتزلة وأهل السنة يرجع، فيما يرجع إلى الخلاف بين الفريقين في فهم معنى الإرادة من الله . يرى الأولون أن إرادة الله هي موافقة أمره، فكل ما أمر به فهو مراد له، وكل ما نهى عنه فهو غير مراد منه[1]. ويقولون بعد هذا، تطبيقا لهذا المبدأ أو الفهم، إنه بما أنه من المتفق عليه أن الله لا يأمر إلا بما هو خير، فيجب أن يكون من المتفق عليه إذا ألا يريد الشر مطلقا، كما هو مذهبهم. لكن الأمر ليس كذلك لدى أهل السنة. إن هؤلاء يرون أن إرادة الله توافق علمه، فكل ما علمه أز" أن سيكون فهو مراد له، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له[2]. وكانت النتيجة المنطقية لهذا الفهم هي أن كل ما يقع في هذا العالم من خير أو شر فهو مقدر من الله ومعلوم له أزلا، بالاتفاق بينهم وبين خصومهم، وإذا يكون الحق على حب هذا المبدأ أو الفهم أن يكون الشر مرادا لله أيا كالخير. من أجل هذا يكون موضع النزاع، أو بعبارة أخرى محل البحث، هو هل الإرادة متصلة بالأمر كما يرى المعتزلة، أو بالعلم كما يرى أهل السنة؟ وإلا، إن لم لهؤلاء أو أولئك رأيهم في هذه الصلة، يجب منطقيا أن يسلم لهم ما رتبوه على ذلك من أن الله لا يريد الشر ولا يخلقه، أو أن الأمر بالعكس

([1]) الرازي (الأربعين)، ص ٢٤٤– ٢٤٨.

([2]) المصدر نفسه؛ وانظر أيضا الرازي (تفسير)، ج٤: ١٣٨.

من أنه يريده ويخلقه كما يشاء[1]

ولنرجع الآن إلى ما كنا بسبيله، أي إلى بيان مدى إفادة كل من الفريقين؛ أهل السنة والمعتزلة، من القرآن في إقامة مذهبه؛ من أن الله يخلق الشر كما يخلق الخير، كما يرى الأولون، لأنه تام القدرة، أو لا يخلقه ولا يريده، كما يرى الآخرون، لأنه عادل كل العدل وكامل كل الكمال.

١- يقول الله : " و وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ" [الفرقان/٣١]،كما يقول : " وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا" [الأنعام/ ١٢٣]. فمن هاتين الآيتين، وأمثالهما كثير في القرآن، يأخذ أهل السنة الدليل على أن الله كما يكون منه الخير يكون منه الشر. ذلك لأن الآية الأولى تدل على أن عداوة المجرم لرسول زمنه من جعل الله وخلقه، ولا شك أن تلك العداوة شر، بل كفر[2]. كما أن الآية الثانية تدل بنصها على أن الله أراد من المجرمين أن يمروا بأهل بلدهم ليضلوهم عن الحق، وذلك شر بلا ريب أيضا[3].

وكذلك جاء في القرآن في موضع آخر قوله:" أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا" [الأنعام/١٢٢] وقوله حكاية لدعاء إبراهيم: " وَاجْنُبْنِي

---

(١) ترجع في بيان جمع كل من الفريقين ومناقشتهما إلى الرازي (الأربعين)، ص ٢٤٤ وما بعدها.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٥:٢١.

(٣) المصدر نفسه، ج٣: ١٤٥.

وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ "[إبراهيم/٣٥] فيأخذ أهل السنة من هاتين الآيتين أيضا أن الكفر، كالإيمان، من خلق الله أيضا. وذلك لأن الآية الأولى، وهي من أقوى الأدلة لمذهبهم، تجعل «الإحياء» و«النور»، من الله ومن خلقه، وهما كناية عن معرفة الحق والهداية له[1]. كما أن الآية الأخرى صريحة بلفظها في أن إبراهيم طلب من الله أن يبعده وبنيه عن عبادة الأصنام؛ أي عن الكفر والشرك بالله، ومعنى هذا أن الإبعاد عن الشرك كالقريب من الإيمان، ليس إلا من الله وحده[2]. ثم، لكي يتم لأهل السنة الاستدلال على ما يريدون، يجب أن يقولوا بأن من يقدر على الشيء يقدر طبقا على ضده، وضد إبعاد الله من يشاء عن الكفر أن يوقع فيه من يريد.

ب- لكن المعتزلة لا يرون عناء ما في تأويل هذه الآيات الأربع وأمثالها بما لا يعارض

مذهبهم. مثلا في الآية الأولى يرون أن " جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا "إلخ. معناه بنا للنبي عدوه؛ كما يقول الجبائي أحد شيوخ المعتزلة. وهذا التأويل معروف في اللغة، فيقال مثلا: «جعلت فلان لاه، إذا بينت أنه لص[3]. وفي الآية الثانية يرى الجبائي أيضا أن التأويل الحق هو جعل «اللام» في قوله «ليمكروا فيها»، «لام» العاقبة والصيرورة، نعني لا

---

(1) الرازي (تفسير)، ج٣: ١٤٥.

(2) المصدر نفسه، ج٤: ٧٢.

(3) الرازي (تفسير)، ج٥: ٢١.

«لام» التعليل . ويكون المعنى أن الله

جعل في كل بلد كبارها، فكانت العاقبة أن صار هؤلاء الكبار مجرمين مكرون بأهلها ويضلونهم. ويرى غير الجبائي من المعتزلة أيضا أن الله تعالى لما لم يمنع هؤلاء الكبار من المكر بالضعفاء، صار الأمر شبيها بما لو كان أراد ذلك منهم، ويكون الكلام إذا قد جاء على سبيل التشبيه والمجاز[١]

ولم يقف المعتزلة عند تأويل الآيات التي استند إليها خصومهم كما رأينا، بل إنهم وجدوا في القرآن أيضا، ما يشهد بنصه لمذهبهم. لنقرأ مثلا قوله تعالى: "وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ" [آل عمران/ ١٠٨] هذه الجملة، وهي جزء من آية، تدل في رأي الجبائي على أن الله لا يريد شيئا من الشر مطلقا، نعني سواء أكان فعلا صادرا عنه هو نفسه، أم كان فعلا من أفعال الإنسان، ولماذا؟ لأن الله نفي عن نفسه إرادة أي نوع من الظلم، إذ جاءت كلمة «ظلم، نكرة بعد أداة النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم كما يقول النحاة[٢].

لكن أهل السنة يجيبون بلسان أحد رجالاتهم؛ فخر الدين الرازي المتكلم والمفسر المعروف، بأنه لم لا يجوز أن يكون هنا تفي أنه يريد الله أن يظلم أحدا من عباده، فيمنع عنه جزاء ما عمل[٣]. أي لا نفي

---

(١) المصدر السابق نفسه، ج٣: ١٤٥.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٢: ٢٣٣.

(٣) الرازي (تفسير)، ص٢٣٤.

الذي يعتبرونه ظلما بصفة عامة! وفي الحق، إنه بالرجوع إلى سياق الآية نجدها مسبوقة بآيتين (١٠٦ – ١٠٧) جاء فيهما أمر الآخرة، وما يكون فيها من جزاء كل إنسان على ما عمل في هذه الحياة الدنيا، ثم جاءت هذه الآية، موضوع النزاع، مبينة أن الله لا يريد ظلها لأحد، ولهذا فهو يجازي كلا بما يستحق حسب عمله.

وعلى كل، فالمعتزلة يذكرون في سبيل تأييد مذهبهم أية أخرى، هي قوله تعالى في وصف حال بعض الكفار: " وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا "[النساء/٦٠]. إنهم يرون أن إسناد الإضلال هنا إلى الشيطان، لا إلى الله، معناه أن الله لا يريد لهم هذا الإضلال ولا يكون منه. ويقولون إن هذا يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بإرادته"[1].

ثم بعد هذا يمضي المعتزلة في تأييد مذهبهم مستندين إلى آيات كثيرة أخرى ورد فيها فعل الشر منسوبا، كالآية السابقة، إلى الشيطان، لا إلى الله، ذلك مثل قوله تعالى، بعد أن ذكر قصة آدم وخروجه من الجنة بسبب عصيانه أمر الله: "يَا بَنِي آَدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ"[الأعراف/٢٧] وقوله، حكاية لقول موسى عليه السلام ، بعد أن قتل رجلا من أعدائه دفاعًا عن آخر من شيعته: " فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ"[القصص/ ١٥]. وقوله في موضع آخر تمثيلا لحال الكفار وقد أدخلوا النار في الدار الأخرى:

---

(1) الرازي (تفسير)، ج٢: ٤٧٠.

" وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ" [إبراهيم/٢٢].

من الآية الأولى من هذه الآيات الثلاث يرى المعتزلة أن من الباطل نسبة المعاصي والشرور لله تعالى إرادة وخلقا، لأنها صريحة في نسبة قتل من قتله موسى إلى الشيطان، لا إلى الله[١]. وكذلك في الآية الثانية، حيث جاء فيها أن الفتنة والإضلال اللذين يصيبان بعض الناس هما من الشيطان أيضا[٢].

وأخيرا في الآية الثالثة يرون أنه لو كان كفر الكافر مرادا لله ومن فعله، لجاءت الآية هكذا مثلا: فلا تلوموني ولا أنفسكم، أي لأن الله هو الذي أراد الكفر لكم وأجبركم عليه[٣].

وهكذا يرى المعتزلة أنهم بهذه التأويلات لتلك الآيات وأمثالها، قد خلص لهم مذهبهم من أن الله لا يمكن أن يخلق الشر ولا أن يريده. ومن المفهوم أن أهل السنة لم يتركوا لهم هذه التأويلات تمر من غير نقاش وردود عليها، دفاعا عن مذهبهم، كما يتبين من الرجوع للرازي مثلا في المواضع التي أشرنا إليها آنفا عند عرض رأي المعتزلة.

---

(١) الرازي (تفسير)، ج ٥: ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه، ج ٤: ٦٠ – ٦١.

وبعد فليس من المهم الآن بيان من هو على حق من هذين الفريقين: أهل السنة والمعتزلة، بل إن هذا أمر عسير إلى حد كبير، ولكن المهم هنا أن نلاحظ مرة أخرى مقدار أثر القرآن في تكوين مذهب أهل السنة والاستدلال له؛ ومقدار ما أفاد المعتزلة من القرآن أيضا في الاستدلال لمذهبهم، إن لم نقل في تكوينه من بعض نواحيه بسبب الآيات التي تشهد بنصوصها لهم، والتي ليس من البعيد أن كانت لهم مصدر إيحاء في بعض ما ذهبوا إليه.

ومع هذا، فلنقل كلمة في الموضوع: أهل السنة يرون أن الله كامل القدرة، فله أن يخلق ما يشاء من خير أو شر، وليس للإنسان أن يستقل وحده بخلق أفعاله، وإلا، إن جعلنا الشر ليس من خلق الله، وجعلنا للإنسان كامل الحرية والقدرة في إيجاد أفعاله، انتهى بنا الأمر إلى تحديد قدرة الله من ناحية، وإلى أن نجعل لله شركاء من خلقه! والمعتزلة يرون أن الله عادل، ومن العدل ألا يسأل الإنسان عن أعماله إلا إذا كان قادرا عليها. والله أيا كامل كل الكمال، والكامل لا يصدر عنه الشر بحال !

أما أن الله تام القدرة، فهذا ما لا ريب فيه، ولكن لنا أن نرى أنه لا شيء يحط من الله وقدرته إن ترك الله ذاته للإنسان الحرية والقدرة على أن يعمل أو يترك ما يشاء، متى كان الله قادرا على التدخل في تحديد إرادة الإنسان وقدرته. إنما كان ذلك ينال منه لو كان غيره هو الذي حد من إرادته وقدرته، وجعل للإنسان الحرية والقدرة اللتين يحسهما في أفعاله، وهذا الرأي الذي نميل إليه، ونظن أنه ليس بعيدا عن الحقيقة، قد

يكون قريبا من رأي المعتزلة في هذه الناحية ولكن من الناحية الأخرى، ناحية إرادة الله الشر أو عدم إرادته، لا يمكن أن نذهب مع المعتزلة في قولهم إن الله لا يمكن أن يريد الشر، وإلا كان غير كامل ولا عادل أيضا؛ ذلك بأن اعتقاد أنه يقع في العالم ما لا يريد الله، معناه الذهاب إلى الفوضى في هذا العالم. إذا كنا لا نقبل بالنسبة لمن يتولى إدارة عمل ما في هذا العالم أن يحصل في دائرة عمله ما لا يريد أن يكون، فكيف نرضى هذا للإله خالق العالم كله، ومن إليه وحده تدبير شئونه!

ثم إن كلا من الفريقين متفق كما عرفنا، على أن الله يعلم أزلا كل ما سيكون من خير أو شر في هذه الحياة الدنيا، سواء أكان ذلك فعلا يرجع إلى الطبيعة أم إلى الحيوان أم إلى الإنسان، كما أنهم جميعا على اتفاق، كما عرفنا كذلك، على أن الله يريد الخير ويأمر به، وعلى أنه في مقدوره – لو كان أراد ذلك أزلا لذاته – أن يمنع الشر من أن يحدث ويكون. إذا يكون من المنطق أن نرى أن هذا الشر، الذي كان في قدرته أن يمنع حصوله في هذا العالم، من أعمال الإنسان أو غير الإنسان، تعلقت إرادته بأن يكون، ما دام لم يرد أن يمنعه وهو عالم بأنه سيكون. وإلا كان الله أعجز من مدير مصنع مثلا لا يقع فيه إلا ما يريده!

فضلا عن هذا وذاك، يجب أن نفرق بين إرادة وإرادة. إن من الحق أن المرء يريد أن يعمل ما يحب أن يعمله، ولكنه قد يريد أحيانا أن يعمل شيئا، أو أن يعمل غيره شيئا ما وهو كاره، أو غير محب له، ولكنه يريده على كل حال، فإذا تركنا الإنسان إلى الله، كان لنا، على ما نري، أن نقول

بأن الله يريد الخير وهو محب له، وبأنه يريد الشر أيضا – حتى إن هذا الشر لا يمكن أن يوجد لو لم يرده – وهو كاره له، بمعنى أنه يريد منا أن نطيع وأن نكون أخيارا، وهو محب لما يكون منا من طاعة وعمل خير، ويريد من بعض الناس المعصية وبعض الأعمال التي نعتبرها شرا، وهو كاره لهذا الذي يكون من المعصية والشر، ولكنه قدره وأراد أزلا أن يوجد لخير العالم بصفة عامة.

هذا الرأي الذي نتقدم به، والذي يحفظ لله عدالته وكمال إرادته وقدرته، قد يكون أدني للحق، الحق الذي نعتقد أن أحدا لم يزعم حتى الآن فيما نعلم أنه وفق إليه في هذه المشكلة التي تتعلق بذات الله وصفاته البعيدة عن الإدراك والإحاطة بها.

٢- الإضلال والهداية

عالجنا في القسم الأول من البحث والعدالة الإلهية» مسألة العمل بين الله والإنسان، بمعنى مقدار ما للإنسان من أثر في إيجاد أعماله، وهل يصح أن يريد الله خلق الشر أو لا؟ والآن نأخذ في معالجة القسم الثاني منه، نعني البحث في فعل الله من ناحية خاصة، هي هل الله أن يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لأنه لا يسأل عما يفعل؟ أو أن ذلك لا يمكن أن يكون، وإلا كان ما لا يتفق مع عدالته التامة؟ وهذا القسم الثاني يمكن أن يعتبر، كما هو واضح، جزءا أو ناحية أخرى من القسم الأول الذي موضوعه العمل بين الله والإنسان. ولكنا مع هذا آثرناه

ببحث خاص على حدة، لأهمية هذه المشكلة التي جعلناها موضوعا له: الإضلال والهداية، التي هي موضع خلاف شديد بين أهل السنة والمعتزلة، وكل من الفريقين يستوحي دائما القرآن، أو يستند إليه على الأقل في مذهبه.

وربما كان مما يجعل لهذا البحث أهمية خاصة ما نعلم جميعا من أن الله أرسل من أرسل من شل لهداية العالم وإخراجه من ظلمات الحيرة والجهل إلى نور اليقين والمعرفة، فكيف يخطر بالبال مع هذا أن يذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن الله قد يرضى ويريد أن يضل بعض الناس! وإذا فرضنا هذا ممكنا، فكيف نثق بما أرسل من الرسل وأوحى من الكتب؟

وهناك ناحية أخرى تجعل لهذا البحث أهمية خاصة لها خطرها الكبير . من الممكن أن يقبل العقل أن ينسب ما يصدر من الإنسان من عمل إلى الإنسان نفسه؛ لأنه هو الذي صدر ووجد عنه الفعل، أو إلى الله باعتباره السبب الأول الذي قدر على الإنسان هذا العمل ودفعه إليه. أما الضلال عن الحق والإيمان، والانصراف عنه إلى الباطل والكفر، فأمر أو حال يستولي على العقل، أو على القلب، كما جاء بالقرآن، فيعميه عن الطريق الحق، وذلك لعوامل مختلفة قد يكون منها إلف المرء ما هو عليه من عقيدة موروثة، واعتقاد بطلان ما يخالفها. ليس من السهل إذا مع هذه الاعتبارات، أن تنسب هذه الحالة لله الذي من شأنه أن يهدي ويرشد، لا أن يضل، ولا للإنسان الذي لا يرضى لنفسه أن يكون ضالا على علم.

لا جرم إذا، أن نرى الخلاف يثور، وبشدة، في هذه الناحية المتعلقة بذات الله وصفاته: وأن نرى كل فريق من المتكلمين يحاول نصر مذهبه بالقرآن. ولنأخذ الآن في بحث هذه المشكلة بين أكبر الفرق الكلامية في الإسلام، نعني دائما أهل السنة والمعتزلة.

١- يرى الطبري، من أهل السنة أن معنى قول القرآن:" فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" [فاطر/٨]. أن الله يخذل من يشاء عن الإيمان فيضله عن سبيل الرشاد، ويوفق من يشاء للإيمان وللهداية إلى هذا السبيل[١]. وكذلك يرى الرازي في هذه الآية، إذ يصرح بأن معناها أن الله يضل عن الحق من يشاء ويهدي إليه من يشاء[٢]. وفي هذه الآية الأخرى: " يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا [البقرة/٢٦]، يرى الطبري أيضا أن المعنى هو أن الله عندما يضرب مثلا ما، لبعض ما يريد بيانه من الأمور، يحصل أن يضل الله بهذا المثل المنافقين ويزيدهم ضلالا إلى ضلالهم، ويهدي به المؤمنين ويزيدهم هدى إلى هداهم[٣].. وهذا معناه أن الضال والهادي في الحقيقة هو الله وحده، والرازي في تأويله لهذه الأية نفسها ذهب إلى مثل هذا الرأي، ورد على المعتزلة في تأويلهم لها [٤].

وفي قوله تعالى:" اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" [الفاتحة/٦-٧] تعليم لنا

---

(١) الطبري (تفسير)، ج٢٢: ٦٩.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٥: ٢٧٤.

(٣) الطبري (تفسير)، ج١: ١٣٩.

(٤) الرازي (تفسير)، ج١: ٢٤٨ وما بعدها.

كيف نطلب منه الخير والشد، يرى بعض المعتزلة أن فيه دليلا على أن الله لا يخلق الضلال، يريد هذا البعض أن يقول بأن الله قال : " وَلَا الضَّالِّينَ" ، فوصف الكافرين بالضلال، دون أن يضيف هذا الضلال إلى نفسه، فتكون النتيجة أنهم ضالون من الأخيرة بأن أصحابه (يريد الأشاعرة أو أهل السنة بصفة عامة) تمسكوا بهذه الآية من وجوه: أولها قوله: " بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ" ، وقد بينا بالدليل أن ذلك المزين هو الله، وثانيها قوله " وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ" وقد بينا أن ذلك الضاد هو الله ؟ وثالثها قوله " وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ "، وهو صريح في المقصود، وتصريح بأن ذلك المزين وذلك الضاد ليس إلا الله[1]، فيكون نتيجة هذا التزيين والصد الضلال حتما.

ومع أننا سنعرض، بعد بيان موقف أهل السنة، موقف المعتزلة من هذه الآيات وأمثالها، إلا أننا لا نملك إلا أن نلاحظ هنا أن الآيات التي ذكرناها حتى الآن سندا لأهل السنة، كلها مكية ما عدا اثنتين، نعني أنها نزلت في أول العهد بالإسلام، وفي مكة، مهد الأوثان والأصنام، هذه المعبودات التي كان المشركون، إلا القليل، يعبدونها وينسبون لها القدرة على الضر والنفع ويقدمون لها القرابين طلبا لرضاها واتقاء لضررها. ألا يجيز لنا هذا أن نفترض أن إلحاح القرآن، وبخاصة السور المكية منه، في الضرب على هذه النعمة؛ نغمة أن الله هو خالق كل شيء، حتى ما يعرض للإنسان في حياته الفكرية الروحية من ضلال وهدى، لا هذه

---

(1) المصدر نفسه، ج٤: ٣٢.

الأصنام التي لا تقدر على شيء ما ألبتة، بل لا تملك لأنفسها ضرا ولا نفعا، كل ذلك معناه صرف المشركين بكل الطرق عن عبادة هذه الأصنام. وإلا، كيف يستطيع المرء إذا استوحي عقله وحده، دون أي سلطان فكري آخر، أن ينسب لله العادل الرحمن الرحيم أن يضل بعض عباده! وبخاصة بمناسبة ما أرسل إليهم من رسل، وما أوحي إليهم من كتب من شأنها الهداية لا الإضلال! هذا فرض نتقدم به الآن قبل أن نصل لعرض موقف المعتزلة.

ولكن قبل أن نصل إلى عرض موقف المعتزلة من تلك الآيات، نحب أن نشير إلى ثلاث آيات أخرى مكية أيضا، استوحاها أهل السنة، واتخذوا منها كذلك سندا قويا لمذهبهم. هذه الآيات هي: " وَلَا تُطِعْ " (أي يا محمد) " مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ" [الكهف/ ٢٨]، وقوله: "أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ [الجاثية/٢٣]. وأخيراً، قوله بعد أن ذكر أن الملائكة الموكلين بالنار هم في العدد تسعة عشر، فكان من تحديد هذا العدد أن أيقن بصحته المؤمنون، وأن كان سبب فتنة للمنافقين: " كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ "[المدثر/٣١].

يرى أهل السنة أن قول الله في الآية الأولى "أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ " [الكهف/ ٢٨] دليل أنه هو الذي يخلق الغفلة، التي يكون عنها الضلال عن الحق، في قلوب من يشاء، وهذا هو مذهبهم كما هو

معروف[1]. ويذكر الواحدي، عن الآية الثانية، أنه

ليس يبقى للمعتزلة بعدها عذر ولا حيلة، لأن الله هو الذي صرح بأنه هو الذي ختم على مع الكافر وقلبه، وهو الذي جعل على بصره غشاوة، وهو الذي بسبب هذا، أضله عن الهدى والحق[2]. وأخيرا، يرى أهل السنة أيضا في الآية الثالثة الأخيرة أنها صريحة كغيرها في نسبة الإضلال إلى الله، لأنه جاء ذكره في الآية كنتيجة لافتتان المنافقين حين أخبر الله أن عدة ملائكة النار تسعة عشر، وعلى أنه بفعل الله ذاته[3].

ب- هذا هو موقف أهل السنة، فما موقف خصومهم؟ هنا نكاد نحس أن شعور المعتزلة في موقفهم هو شعور المحامي عن قضية يرى أنها حق وعادلة، ويوقن بذلك إيقانا تاما، ولكنه لا يملك من الأدلة ما يفحم بها خصمه، وما يقنع به النظارة الذين أخذ بقلوبهم، لا بعقولهم في كثير من الحالات، ما قدمه له ذلك الخصم من حجج لا يملكون إلا أن يصدقوها. من أجل هذا سنرى المعتزلة يلجأون لكل وسيلة ممكنة لهم، وبخاصة الوسائل التي تقدمها لهم اللغة، لهم حجج خصومهم، أو للتهوين من شأنها على الأقل في رأي من يسمع لها

مثلا قوله تعالى:" إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا

---

(1) الرازي (تفسير)، ج ٤: ٣١٧.

(2) المصدر السابق، ج ٥: ٥٩٣.

(3) المصدر نفسه، ج ٨: ٢٥٦.

فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا " [البقرة/٢٦] في هذه الآية رأينا أهل السنة يجعلون فاعل "يضل" هو الله، فيكون الإضلال من فعله كما هو رأيهم، وهذا هو الواضح من السياق . لكن المعتزلة يرون أن الفاعل هو الذين كفروا، الذين تقدم لهم ذكر في نفس الآية؛ أي أن الإخبار عن الإضلال والهداية بما يضرب الله من مثل، هو من ضمن مقول الكفار، فكأنهم قالوا: ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا. غير أن الرازي لم يرض طبعا هذا التأويل من المعتزلة الذي أخذ في تفنيده[1] وإن كان لم ينسبه للمعتزلة كما هي عادته أحيانا، إذ يشوق رأيهم ويرد عليه دون أن يسميهم بالذات[2].

وهنا نلاحظ أن تتمة هذه الآية، وأن الآية التي تليها مباشرة، يدلان من ناحية على أن فاعل يضله هو الله ذاته، كما يرى أهل السنة، ومن ناحية أخرى على أن الذين يظلهم الله بسبب ما يضربه من أمثال هم فقط الفاسقون، الذين هم ضالون من قبل أن يجيئهم الضلال من هذا السبب؛ فكأن الضلال جاءهم من قبل أنفسهم، لا من الله بصفة مبتدأة. وسيأتي لهذا الجزء الثاني من هذه الملاحظة مناسبة قريبة جدا

ومثلا، استدل أهل السنة لمذهبهم، كما رأينا فيما تقدم بأية الكهف التي فيها يقول الله لرسوله: " وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا "[

(1) الرازي (تفسير)، ج١٣٩:١.

(2) المصدر نفسه.

٢٨]. فماذا فعل المعتزلة؟ هنا أيضا يلجئون للغة، فيقولون إنه ليس معنى "أغفلنا قلبه" خلقنا الغفلة والضلال فيه كما يرى الخصوم، بل هو وجدنا قلبه غاف، أي غافلا من نفسه وبصنيع صاحبه، والدليل لهذا، كما يروون، ما جاء عن عمرو بن معد يكرب أنه قال لبني سليم: «قاتلناكم فما أجبناكم، وسألناكم فما أبخلناكم، وهجوناكم فما أفحمناكم به أي ما وجدناكم جبناء، ولا بخلاء، ولا مفحمين عاجزين عن الرد على ما هجوناكم به[١].

ومثال آخر، في أية المدثر، التي فيها "يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" [٣١]، يرى الزمخشري أن المعنى ليس إخبارا من الله بأنه يضل ويهدي حسب ما يريد، إن المعنى في رأيه هو أنه لما ضل قوم وازداد آخرون إيمانا ويقينا، بسبب التعرض لعدة أصحاب النار، كذلك يكون الإضلال والهداية بصفة عامة. بمعنى أن يفعل الله بعض ما يشاء عن حكمة، فيعرف المؤمنون هذه الحكمة فيذعنون لهذا العمل الحكيم فيزيدهم هذا الإذعان والتصديق إيمانا، وينكر الكافرون ما فيه من حكمة فلا يؤمنون به فيزيدهم كفرا وضلالا[٢]. وعلى هذا النهج جري هذا المفسر نفسه في تأويل أية البقرة السابقة (٢:٢٦): إنه يذهب إلى أن الإضلال حسب هذه الآية لم يكن عن الله ذاته، بل عن المثل الذي ضربه الله، ولكنه أسند في الآية الله من باب إسناد الشيء إلى سببه، لأنه لما ضرب الله المثل، فاهتدى به قوم وضل به آخرون، صار الله نفسه

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٤: ٣١٧.

(٢) الزمخشري (كشاف)، ج ٤: ١٦٠؛ وانظر الرازي (تفسير)، ج ٨: ٢٥٦.

كأنه هو الذي أوقع من ضل في الضلال، مع أنه هو السبب فيه لا خالقه[1].

والقاضي عبد الجبار، أحد رجالات المعتزلة (+ ٤١٥ / ١٠٢٤)، يرى قبل الزمخشري في هذه الآية الأخيرة وجها آخر. إنه يقول: «إنما ننكر أن يضل الله تعالى عن الدين بخلق الكفر والمعاصي وإرادتها، ولا تنكر أن يضل من استحق الضلال بكفره وفسقه. وقد نص الله تعالى على ما نقول في تفسيره هذه الآية ودل عليه، لأنه قال (في هذه الآية نفسها) " وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ" [البقرة/٢٩] وعلى هذا الوجه قال في موضع آخر: " فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ "[الأعراف/٣٠]، ثم بين كيف حق ذلك فقال في أثر هذا:" إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ " [الأعراف/٣٠]. وعلى هذا الوجه قال " وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ "[إبراهيم/ ٢٧] فخصهم بذلك ... وقال: " إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ" [يونس/ ٩]؛ وقال: "كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ "[غافر/٣٤][2]. هذا هو تأويل القاضي عبد الجبار، ونرى أنه الحق أو أقرب ما يكون إليه.

هذا، ونعرض الآن لوجه أخر من وجوه دفاع المعتزلة، منه نتبين جانبا أخر من موقفهم بالنسبة لكثير من الآيات التي جاء فيها إسناد الإضلال لله بصراحة يعسر معها التأويل . ذلك بأن عندهم من تمام

---

(1) الزمخشري (كشاف)، ج ١: ٥٨.

(2) القاضي عبد الجبار (تنزيه)، ص ١٥.

عدالة الله أن يمنح عباده، أو يفعل بهم، أقصى اللطف، ليصلوا به إلى الهداية والطريق الحق. ما هو إذا هذا "اللطف"؟ هو فعل من الله أو نعمة إذا منحها العبد وصل للطاعة والهداية والإيمان. وتوفيق الله للإنسان معناه خلق هذا "اللطف" فيه، وخذلانه إياه معناه امتناع هذا "اللطف" عنه وحرمانه منه لأنه لا يستحقه أو لأنه لا يزيده، إن فعله الله به، إلا ضلالا. حقيقة، إنه في رأي المعتزلة أيضا أن من الناس من علم أنه يؤمن ويهتدي لا للطف الله به، ومنهم من علم أنه لا يزيده هذا "اللطف" الذي آمن به غيره إلا ضلالا على ضلال[1] وهذا "اللطف"، الذي يراه المعتزلة واجبا على الله لعباده، مبني على قاعدتهم المتفق عليها بينهم جميعا من أن الله عليه أن يرعى بالنسبة لعباده ما هو أصلح لهم؛ وإلا لما كان رحيما بهم، ولا عادلا! وهذه القاعدة التي تدخل تحت «العدل»، أحد أصول مذهبهم الخمسة المعروفة، تكلم عنها بيانا ومناقشة وردا جمهرة المؤلفين في علم الكلام، وهي مع هذا معروفة، فنكتفي بهذه الإشارة إليها[2].

بهذا المبدأ إذا، اتسع للمعتزلة باب التأويل والرد على ما استدل به خصومهم. ففي قوله تعالى: " مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ "[الأنعام/ ٣٩]، ترى من ضمن تأويل المعتزلة هنا أن

---

(1) إمام الحرمين (ارشاد)، ص١٧٣ و ١٧٤ = ٢٦٥ من الترجمة الفرنسية ١٤٦و١٤٧= ٢٣١ فرنسية.

(2) انظر مثلا إمام الحرمين (إرشاد)، ص ١٦٥ وما بعدها = ٢٥٥ وما بعدها فرنسية.

الإضلال يحمل على منع "اللطف"[1]: وإذا منع الله اللطف أحدا من خلقه، لعدم استحقاقه اله، ضل من نفسه؛ كما إذا منحه هذا "اللطف" اهتدى من نفسه، وهذا وذاك بناء على ما عرفناه من مذهبهم. وفي أية إبراهيم: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي [٤]، يقولون إنها لا يمكن أن تفهم على ظاهرها، وإلا لكان من الواجب أن يرضى الإنسان بما يخلقه الله فيه من الضلال؛ لأن الرضا بكل ما يأتي به الله واجب، وهذا ما لا يقول به عاقل . وإذا كان الأمر هكذا، أي لا يمكن فهم هذه الآية حسب ظاهرها في رأي المعتزلة، فكيف إذا يؤولونها؟ إنهم يرون أن من وجوه تأويلها أن يقال : إنه تعالى لما ترك الضال على ضلاله ولم يتعرض له (أي بمنحه اللطف الذي لا يستحقه)، صار كأنه أضله، ولما أعان المهتدي بالألطاف اجمع لطف ، صار كأنه هو الذي هداه[2]. وتكون النتيجة، من هذا وذاك، أن الله ليس هو الهادي أو المضل بل الهدى والضلال حالتان أو أمران يخلقهما العبد لنفسه، إذا أعانه الله باللطف، أو خذله وحرمه منه لعدم استحقاقه له.

وهذا الوجه من التأويل نلاحظ، مرة أخرى أو أخيرة، أن المعتزلة يلجئون إليه كثيرا، وبخاصة عندما لا يجدون سندا من اللغة لوجه آخر من التأويل. وقد فعلوا ذلك في آيات كثيرة غير التي ذكرناها. ونستطيع أن نذكر منها أخيرا من باب التمثيل هذه الآيات:

---

(1) الرازي (تفسير)، ج ٣: ٤٤.

(2) الرازي (تفسير)، ج ٤: ٤٥.

١. آية الروم " بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ "[٢٩]. أي من يهدي من خذله الله فلم عنه بلطفه الذي لا يستحقه[١]. وبخاصة (وهذا ما نلاحظه في هذه الآية وإن كان لم يشر إليه أحد من المعتزلة) أنه قد صرحت الآية نفسها بأن هؤلاء الذين أضلهم الله قد اتبعوا أهواءهم بغير علم، أي من غير دليل أو بحث، فاستحقوا الخذلان ومنع اللطف عنهم.

٢. آية فاطر : " أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآَهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ" [٨]. يقول صاحب الكشاف في هذه الآية: «ومعنى تزيين العمل والإضلال واحد؛ وهو أن يكون العاصي على صفة لا تجدي عليه المصالح (أي نعم الله عليه)، حتى يستوجب بذلك خذلان الله وتخليه وشأنه (أي لا يعينه باللطف]، فعند ذلك يهيم في الضلال[٢]. وهنا أيضا نلاحظ أن للمعتزلة أن يقولوا بأن قول الله في آخر هذه الآية " فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ " أي لا تحزن عليهم يا محمد لأني منعتهم اللطف فكان أن ضلوا، لأني عالم بما فعلوا، فهم لا يستحقون هذا اللطف.

٣. آية غافر " كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ " [٣٤]. فيها

([١]) الزمخشري (كشاف)، ج ٣: ٢٠٤.

([٢]) الزمخشري (كشاف)، ج٣: ٢٠٤.

يقول الزمخشري أيضا: «مثل هذا الخذلان البين يخذل الله كل مشرف في عصيانه مرتاب في دينه»[1]. ومن الممكن أن يضيف المعتزلة إلى هذه الآية أية (٢٨) من السورة نفسها التي جاء فيها: " إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ "أي إن الله لا يمنح لطفه، الذي به يهتدي من يمنحه، من لا يكون أهلا له.

٤. آية الأنعام " مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ "[٣٩]. فإن هذه الآية يؤولها كذلك الزمخشري بأنه من يشأ الله أن يخذله ويخليه وضلاله لم يلطف به لأنه ليس من أهل اللطف، ومن يشأ يلطف به لأن اللطف يجدي عليه فيهتدي بسببه[2].

هذا، ومن الطبيعي أن أهل السنة لم يتركوا هذه التأويلات بلا مناقشة ورد، ومن الممكن أن نجمل ردودهم عليها في كلمة واحدة: إنهم لا يرون مع المعتزلة أن الهدى والضلال يخلقهما العبد لنفسه، إذا ما أعانه الله باللطف أو خذله فحرمه إياه، إنهما (الهدى والضلال) حالتان يخلقهما الله في قلب العبد، وطبعا يكون ذلك لما يراه الله من حكمة، لأن شيئا من أفعاله ليس عبثا. إذا، التوفيق في رأي أهل السنة ليس هو –كما تقول المعتزلة– منح اللطف، الذي به يهتدي المرء من نفسه، بل هو خلق قوة الطاعة في العبد فلا يقدر بعد على المعصية. وكذلك الخذلان ليس هو –كما تقول المعتزلة أيضا– حرمان العبد من

---

(1) المصدر نفسه، ج ٣: ٣٧٠ و ٣٧١.

(2) الزمخشري (كشاف)، ج٢: ١٣.

هذا اللطف الذي ليس أهلا له، فيضل من نفسه، بل هو خلق قوة المعصية فيه فلا يقدر بعد على الطاعة[1]. وبتعبير آخر، التوفيق والهداية، والخذلان والإضلال، من خلق وبتعبير آخر، التوفيق من هو خلق قوة الله عند أهل السنة.

والنتيجة من اختلاف فهم أهل السنة لمعنى الهداية والإضلال عن فهم المعتزلة، أن الأولين لا يرون من الحق ما ذهب إليه خصومهم من التأويل، ويرون بعد هذا أن القرآن صريح إلى أكبر الحدود في أن الله ذاته يضل من يشاء ويهدي من يشاء؛ أي يخلق الهدى في قلب من يريد، والضلال في قلب من يريد . والمعتزلة على العكس من ذلك كله، إلى درجة أن التوفيق بين المذهبين محال.

ولكن، بعد ما رأينا من رأي هؤلاء الفريقين في هذه المشكلة؛ مشكلة الهداية والإضلال، التي ترجع كما عرفنا فيما سبق إلى فهم كل من الفريقين المعنى العدالة الإلهية؛ وبعد ما رأينا كذلك موقف كل من الفريقين بالنسبة للآيات الكثيرة من القرآن التي تتعرض لهذه المشكلة نقول الآن، بعد هذا وذاك، أليس لنا أن نقول أخيرا كلمة في الموضوع من حيث ذاته، لا من الناحية المذهبية؟ بلى، وإذا، فلنحاول.

رأينا أهل السنة حرصوا في مذهبهم هنا، كما في مشكلة العمل بين الله والإنسان أيضا، على أن يجعلوا لله دائما كامل القدرة والحرية على أن

([1]) إمام الحرمين (إرشاد)، ص ١٤٦=٢٣١ من الترجمة الفرنسية.

يعمل ما يشاء كما يشاء، وإلا لم يكن إلها حقا. كذلك رأينا أن المعتزلة حرصوا في مذهبهم من جانبهم على أن يجعلوا الله مع كمال حريته وقدرته، عادلا كل العدل، وإلا لم يكن إلها حقا. وكل من الفريقين يجد، كما رأينا، له سندا من القرآن ومن العقل أيضا.

ونحن من جانبنا نرى أن إلها محدود الإرادة والقدرة بفعل الغير، ليس إلا إلها عاجزاً وأن إلها مطلق الإرادة والقدرة في غير حكمة ونظام، ليس إلا إلها مستبدًّا لا يصلح به العالم. لم يبق إلا أن يكون الإله الحق الذي به يستقيم أمر العالم، إلها قد قدر أزلا بحكمته أن يسير العالم بجميع عناصره الطبيعة والحيوان والإنسان على نظام خاص؛ وألا يتدخل في أعمال الإنسان إلا بقدر محدود، ما دام قد أمده بالعقل الذي به يتصرف في هذه الحياة، وما دام سيسأل في الدار الأخرى عن أعماله في هذه الدار الدنيا. وبعبارة صريحة، الإله الحق الحكيم هو الإله الذي جعل من نفسه لإرادته وقدرته بعض الخدود حسبما رأى وقدر من حكمة، وعلم ما سيكون عليه كل من خلقه من هذي وضلال، حسب طبيعته واستعداداته واتباعه عقله أو هواه، فيشره لمصيره الذي اختاره بنفسه. بذلك لا يكون الله قد حد أحد من إرادته أو قدرته، ويكون في الوقت نفسه عادلا أيضا تمام العدالة.

ليس فيما نقول من «أن الله جعل بذاته لإرادته وقدرته بعض الحدود» ما يمكن أن يعتبر حطا من مكانة الله، أو حدا من جلاله. إن المهندس البارع لا يحط من شأنه أن ينفذ البناء في بناء دار مثلا

"التصميم" الذي وضعه لهذا البناء، بلا تعديل منه له أو تعديل له فيه، ما دام المهندس قد وضع هذا التصميم بعد بحث ودرس عميق.

على أن الإنسان مهما شعر بحريته وإرادته لأفعاله وقدرته عليها، فإنه على كل حال ليس خالقا لها، بالمعنى الذي يفهم من كلمة «خلق» حين تضاف الله تعالى الخالق لكل شيء والقادر من ذاته وحده على كل شيء أراده أزلا. إن الإنسان يتوجه لما يريد من فعل بإرادته، ثم ينفذ هذا الفعل بقدرته، ولكن تلك الإرادة وهذه القدرة خلقهما الله فيه على النحو الذي به تتم الأشياء أو الأفعال التي علم أزلا أنها ستكون. إذا الفعل يقع من العبد بمشاركة الله بما خلقه من أسباب، هي كما قلنا الإرادة والقدرة اللتان يحسهما العبد، واللتان جعل إليه توجيههما إن حسنا وإن سيئا. ومن ناحية أخرى وهذه لها أهميتها في الرأي الذي نتقدم به – لو أراد الله أن تكون أفعال العبد من خلقه هو، أي من خلق الله ذاته، لكان كما شاء، لكنه نفسه هو الذي شاء للإنسان أن تكون أفعاله صادرة عنه باختياره وقدرته.

بقي بعد هذا مشكلة أخرى، فقد رأينا آيات كثيرة من القرآن صريحة في أن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، فكيف نقول بأن الإنسان هو الذي يهدي أو يضل نفسه؟ وكيف العمل في هذه الآيات؟ من الحق أن نقول إلى حد كبير مع المعتزلة، إن الإنسان هو الذي يتسبب في الهدى والضلال لنفسه، بنفسه، وذلك باستماعه لله وأتباعه ما أنزل من هدى، أو بإعراضه من نفسه أيضا عن ذلك، وهو قادر على أن

يكون من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسته.

لقد تقدم كثير من الآيات التي بها استدل المعتزلة لمذهبهم، والتي ذكر فيها أمران: إضافة الهدى والضلال لله، وبيان أن السبب في هذا الهدى أو الضلال هو من عمل الإنسان نفسه. وإذا، يكون الإنسان هو الفاعل لنفسه، ما صار إليه من هذين الأمرين. ونستطيع هنا أن نذكر من جانبنا آيات أخرى مماثلة لتلك التي استدل بها المعتزلة. من ذلك قول الله : " إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ "[القصص/٥٠]. وقوله: " إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ "[المنافقون/٦]. وقوله: " لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ"[الحج/ ٥٣]. ومن العدل وحسن تفسير القرآن أو تأويله أن تكون هذه الآيات، التي ذكر فيها سبب الإضلال أو الهدى المضافين الله تعالى، هي المحكمة في هذه الناحية، وأن تؤول الآيات الأخرى التي لم يذكر فيها هذا السبب بحسبها. بهذا يكون الهدى والضلال من العبد نفسه، ويكون الله عادلا تمام العدل أيضا.

وجود الضالين والأشرار في هذا العالم، دليل إذا على اختلاف الطبائع في قبول ما منه يكون الهدى أو بالإعراض عنه، لا على ظلم أو إكراه من الله تعالى. بمعنى أن الشيء الواحد قد يكون سببا لهداية قوم ولضلال آخرين، تبعا لما يكون من قبول وإعراض. لتنظر في هذا إلى قول الله تعالى: " وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا "[الإسراء/٨٢] وقوله: "هو" (أي القرآن) " لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى"

[فصلت/ ٤٤]، وأخيرا، قوله:" وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ" [التوبة/١٢٤-١٢٥]؛ ومعنى هذا بوضوح أن الله يعطي كل إنسان المصير الذي يستحقه بعمله حرا مختارا حسب طبيعته، أي الله ييسر لكل أن يصير إلى ما أراده لنفسه بنفسه.

على أنه يجب أن نقول أخيرا، بأنه وإن رأينا أن العمل يصدر عن الإنسان بإرادته وقدرته، فقد عرفنا أن الله قد قدر كل شيء أزلا، وإن أخفى عن الإنسان ما قدر عليه ليشعره بحريته في عمله، وليجعله بهذا مسئولا عنه. وكذلك رأينا أن العمل يصدر عن المرء بما خلقه الله فيه من إرادة وقدرة. ولكن مع هذا كله، ليس يمكننا، ولعله لم يمكن أحدا حتى الآن أن يعرف ويحدد بالضبط المدى الذي يكون لقدر الله الذي لا بد أن يكون، والذي لإرادة العبد وقدرته اللتين يحس بهما تماما، في الفعل الذي يصدر عن الإنسان. علم ذلك لله وحده، ولا نعتقد أن معرفته ضرورية في الدين. وإذا، فلنقف عند هذا، ولنأخذ في البحث التالي.

٣- الوعد والوعيد

هذه هي المسألة الثالثة والأخيرة من المسائل التي نرى أن مشكلة العدالة الإلهية تشملها. ونرى قبل بحث مدى ما كان للقرآن من أثر في تكوين مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة في هذه المسألة، أو في سنده

والاستدلال له، أن من الضروري – كما فعلنا فيما سبق– تحديد كل من هذين المذهبين أولا، ليمكننا بعد هذا معرفة أثر القرآن فيه.

١. أما فيما يختص بمذهب أهل السنة فإن كتب علم الكلام مجمعة كلها على أنهم يرون أنه لا يجب على الله شيء ما ؛ لا ثواب المطيع، ولا عقاب العاصي، بل الأمر في ذلك كله له؛ إن شاء أثاب أو عاقب المطيع، وإن شاء عاقب أو غفر للعاصي[1]. وفي هذا يقول إمام الحرمين: «الثواب عند أهل الحق (يريد أهل السنة ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى، والعقاب لا يجب أيضا، والواقع منه هو عدل من الله. وما وعد الله تعالى من الثواب، أو توعد به من العقاب، فقوله الحق ووعده الصدق) [2]. كما يذكر الغزالي أن الله لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين، وعاقب جميع المؤمنين. ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا يناقض صفة من صفات الألوهية»[3]. كما يؤكد هذا أيضا الإيجي حين يذكر أن الأمر في تلك الناحية موكول لله وحده؛ إن أثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه، وإن عاقب بالمعصية فبعدله. وهذا وذاك لأنه لا حق لأحد عليه، والكل ملكه، فله التصرف فيه

---

(1) انظر مثلا الغزالي (اقتصاد)، ص ٨٤، الإيجي (عقائد)، ص١٧٥؛ الرازي (أربعين)، ص٣٨٨ و ٣٨٩؛ الرازي (محصل)، ص١٤٧ و ١٤٨.

(2) إرشاد، ص ٢١٦ = ٣٢٣ من الترجمة الفرنسية.

(3) اقتصاد، ص ٨٤.

كيف يشاء[١]. هذا هو خلاصة وصميم مذهب أهل السنة.

٢. أما المعتزلة فيرون تطبيقا لأصل «العدل»، الأصل الأول من أصولهم الخمسة، أن ثواب المطيع، وعقاب العاصي إن مات بلا توبة صحيحة، كلاهما واجب على الله تعالى. وإلا لما كان عدل ولا نظام. وإلا لكان ما أخبر به الله من هذا الثواب أو العقاب كذبا، والكذب في خبر الله محال بلا ريب لدى جميع المتكلمين. هذا هو مذهب المعتزلة، على شيء من الخلاف بينهم في بعض النواحي والتفاصيل، كما نقله علماء الكلام عنهم[٢]. وفي هذا يذكر أيضا إمام الحرمين: "وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى، والعقاب واجب على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها. ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب؛ لأن الثواب لا يجوز بطه، والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين" [٣]

وليس هذا الخلاف الشديد بين المذهبين، كما قد يفهم من «جولد زيهيره لأن أهل السنة متفائلون حين ذهبوا إلى جواز مغفرة الله للعاصي، ولأن المعتزلة متشائمون حينما أوجبوا عقاب من يموت بلا توبة من العصاة"[٤]. بل إن السبب في هذا الخلاف هو على ما نرى، اختلاف

---

(١) عقائد، ص ١٧٦ و ١٧٧.

(٢) انظر مثلا الغزالي (اقتصاد)، ص ٨٣ و ٨٥؛ الإيجي (عقائد)، ص ١٧٥؛ الرازي (أربعين)، ص ٣٨٨؛ الرازي (محصل)، ص ١٤٧ و ١٤٨.

(٣) إرشاد، ص ٢١٦ = ٢٢٣ من الترجمة الفرنسية.

(٤) جولد زهير (مذاهب)، ص ١٦١ = ١٥٨ من الترجمة العربية.

الفريقين في تصور الله اختلافا شديدا كما أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة. فالأولون (نعني أهل السنة) نظروا هنا إلى أنه لا حد لحرية الله وقدرته، وهذا ما يستلزم ألا يكون لأحد ما حق أو واجب عليه، حتى لو كان قد وعد في القرآن بترتيب هذا الحق على نفسه. والمعتزلة نظروا في هذه المسألة لله من ناحية أنه عادل لا يظلم أحدا شيئا مما عمل، ومن ناحية أن ما أخبر به يجب أن يتحقق ليكون الله صادقا في خبره، وقد أخبر بثواب المطيع وعقاب العاصي.

على أن المهم هنا هو أن نقول مع "جولد زيهير" بحق بأن كلا من الفريقين بحث في القرآن ووجد فيه ما يعتمد عليه في مذهبه[1]. وكيف كان ذلك ؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل نذكر أنه يبدو لنا أن المعتزلة في هذه المسألة لم يكونوا مذهبهم بعيدا عن القرآن ثم راحوا يلتمسون منه السند له والدليل عليه، كما هو شأنهم في أكثر المسائل التي مرت بنا؛ بل إنهم هنا، كأهل السنة كونوا مذهبهم من القرآن نفسه، بمعنى أنهم وجدوا فيه الإيحاء والدليل معا.

هذا، ويستدل أهل السنة لمذهبهم من القرآن بآيات كثيرة، وكذلك يستدلون من الحديث أيضا؛ جاء في القرآن: " مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ "[الأنعام/ ١٦]. أي من يصرف الله عنه العذاب يوم القيامة

---

(1) المصدر السابق نفسه.

فقد ناله برحمته. أخذ أهل السنة من هذا أن الطاعة لا توجب من نفسها الثواب، كما أن المعصية لا توجب من نفسها كذلك العقاب، لأن الله ذاته يقرر في الآية أن الإبعاد عن العذاب يوم الجزاء يكون برحمة الله، وهذا إنما يحصل لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل. أما لو كان مستحقا لأي بسبب عمل الخير والطاعة لله لم يكن أن يقال إنه رحمه[1].

ومثل هذا آية أخرى، وهي: " قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا "[الفرقان/١٥]. فقد أخذ أهل السنة منها ومن الآية التي تليها، وهي بمعناها تماما، أن الثواب غير واجب على الله تعالى، ما دام يصرح بأن الجنة ستكون جزاء لهؤلاء الطائعين المتقين بوعد من الله لهم[2]. ومعنى هذا في رأي هذا الفريق أن الجنة لو كانت جزاء مستحقا لهم على أعمالهم، لما كان الأمر بحاجة إلى أن يعدهم الله بها، فإن ما يجب للإنسان من جزاء مستحق له على عمل عمله، يناله من غير أن يتقدم له أحد بالوعد به.

والرازي وهو مفسر أهل السنة ومحاميهم هنا، لا يرى أي بأس في سبيل نصرة مذهب أصحابه في أن يتكلف في التأويل تكلفا واضحا؛ يقول القرآن:" وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ" [المائدة/٦٤].

---

(1) الرازي (تفسير)، ج ٣: ١٨.

(2) الرازي (تفسير)، ج ٥: ١٠.

إنه يقول في تأويل هذه الآية ما يحن نقله حرفيا: "واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة؛ وذلك لأنهم قالوا يجب على الله إعطاء الثواب للمطيع، ويجب عليه ألا يعاقبه. فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى الغل. فهم في الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة». وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه [أي ملك الله] ، وليس لأحد عليه استحقاق، ولا لأحد عليه اعتراض. كما قال" فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" [المائدة/١٧]. فقوله سبحانه: " بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ "[المائدة/٦٤]. لا يستقيم إلا على هذا المذهب"[١] يريد مذهب أهل السنة. هذا ما يقوله الرازي، موهما أن الآية رد على المعتزلة، في حين هو يعلم أنها نزلت في الرد على اليهود في قولهم " يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ "، كما يتبين من أولها نفسها. وليس معنى هذا أننا ننصر الأن مذهب المعتزلة، بل تلك ملاحظة عابرة على رغبة كل صاحب مذهب في نصرة مذهبه بالقرآن مهما تكلف في تفسيره أو تأويله. أما رأينا في هذا الخلاف فسيكون بيانه إن شاء الله آخر الأمر بعد الفراغ من بحث موقف الطرفين.

والمعتزلة من جانبهم يذكرون سندا لهم قوله تعالى:" وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ" [ق/ ٢٩]. فيقول الزمخشري في تأويلها بأن الله يريد أن يقول: «لو عذبت من لا يستحق العذاب لكنت ظلاما مفرطا في الظلم»[٢]. ومعنى هذا أن المطيع يجب أولا ألا يعذب ثم يجب بعد هذا أن يثاب .

(١) الرازي (تفسير)، ج ٢: ٦٥٧.

(٢) كشاف، ج ٤: ٢٣ ؛ انظر أيضا الرماني (تفسير) ورقة B152 و 153.

وأصرح من هذا قوله في موضع آخر:" وَأَمَّا الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ" [آل عمران/ ٥٧]. وقوله: " تِلْكَ آَيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ" [آل عمران/ ١٠٨]. فيقول الرماني، أحد المعتزلة بأن في الآيتين دليلا على بطلان مذهب المجبرة أيريد بهم أهل السنة كما هو معروف. لأن الآية الأولى دلت على توفية العامل أجره وأن ذلك واجب في الحكمة، وإلا كان ظلما، والله لا يحب الظلم من غيره ولا من نفسه طبعا[1] .

وكذلك دلت الآية الثانية على مثل هذا المعنى، وعلى تمكين الوعد والوعيد لئلا يكون الإنسان على غرور، مع البيان لإقامة الحق بالله ونفي الظلم عنه[2].

وبعد هذه الآيات يجد المعتزلة أيضا في القرآن قوله: " وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ "[آل عمران/١١٥]. وقوله " يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ"[آل عمران/ ١٧١]، وقوله: " وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ "[آل عمران/ ١٦١]. في هذه الآيات الثلاث يرى الرماني كذلك الدليل واضحا على مذهب المعتزلة في إيجاب الثواب والعقاب كل لأهله، فالأولى تضمنت الحض على فعل

---

(١) الرماني (تفسير) ورقة B66.

(٢) المصدر نفسه، ورقة B66 و H67.

الخير بحسن الجزاء عليه، وأنه لا يجوز ألا يثاب، وأنه لن يضيع شيء منه[1]، والثانية فيها تأكيد بأنه لن يضيع من أجر العمل مثقال ذرة[2] ؛ والأخيرة تدل على بطلان رأي المجبرة من أن الله لو عذب الأنبياء والمؤمنين لم يكن ظالما لهم، ذلك لأن الله قد بين في هذه الآية أنه لو لم يعط ويوف كل عامل الجزاء الحسن على ما عمل من خير لكان ذلك ظلما له[3]، والله تعالى عن أن يكون ظالما طبعا.

وأخيراً، يرى الزمخشري في قوله تعالى:" إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ" [النساء/٤٠]. دليلا على أنه لو نقص من الأجر على الطاعة أدنى شيء، أو زاد في العقاب، لكان ظلما. والله، كما يقول الزمخشري أيضا، لا يفعل الظلم، لا لأن ذلك مستحيل على قدرته، بل لأنه مستحيل على حكمته[4].

ومن المفهوم بعد هذا اللجوء من المعتزلة للقرآن يستوحونه مذهبهم، ويستدلون عليه، أنهم ردوا على ما استدل به خصومهم. ففي آيتي الفرقان (٢٥ : ١٥ ، ١٦): " قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ "إلخ، يرى المعتزلة أنهما لا يدلان لمذهب أهل السنة مطلقا، بل بالعكس تدلان لمذهبهم هم. ذلك بأن الوعد بهذا الجزاء الحسن على الطاعة

---

(١) الرماني (تفسير) ورقة A77.

(٢) الرماني (تفسير) ورقة A142.

(٣) المصدر نفسه ورقة A131.

(٤) كشاف، ج ١، ص ٢٦٨؛ وانظر الرازي (تفسير)، ج٢: ٤٤١ حيث أورد هذا الرأي للمعتزلة ثم رد عليه بما يتفق ومذهب أهل السنة.

صدر من الله للمتقين، وترتيب الحكم على الوصف مشعر «بالعلية، وكذلك كلمة «جزاء» في قوله: " كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا "[الفرقان/١٠] لا تكون إلا للمستحق. أما الوعد، بمحض التفضل من الله، فلا يسمى مطلقا جزاء[١].

ونجد من الضروري بعد ما تقدم، أن نفرق بين شقي هذه المشكلة، مشكلة؛ الوعد والوعيد؛ تعني أولا بين جواز ألا يثيب الله الطائع، وثانيا جواز ألا يعاقب العاصي أو وجوب عقابه. ذلك بأن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في الشق الأول ليس كبيرا، بل من الممكن أن نقول بأنه لا خلاف بينهما فيما سيكون من الله فعلا في الدار الأخرى فيما يختص بهذه الناحية، وبأن الخلاف فيها هو من ناحية المبدأ لا غير.

حقيقة، إن المعتزلة يرون أن الله سيثيب المطيع لأن الطاعة علة لاستيجاب الثواب على الله تعالى[٢] ، أخذا من آيات كثيرة ورد فيها الثواب مترتبا على العمل، أما أهل السنة فيرون كذلك أن الله سيثيب المطيع على ما عمل، لا لأن العمل سبب وعلة لاستحقاق الثواب على الله، بل لأن الله تفضل ووعد بذلك في القرآن، ومن قبل ذلك في التوراة والإنجيل، ومن أوفى بعهده من الله! أما العمل عند هؤلاء أهل السنة فهو كما يقول الرازي، علامة حصول الثواب، لا أنه علة موجبة له[٣].

---

(١) الرازي (تفسير)، ج ٥: ١٠.

(٢) الرازي (أربعين)، ص ٣٨٨.

(٣) الرازي (أربعين)، ص ٣٨٩.

أما الناحية الثانية، أو الشق الآخر من المشكلة، نعني وجوب عقاب العاصي في رأي المعتزلة، أو جواز تخلف وعد الله بأن يعفو عنه، فالخلاف فيه بين الفريقين حقيقي وكبير معا، كما رأينا فيما سبق. وقد استوحي كل مذهبه، واستدل له من القرآن كما رأينا[1].

١. يرجع المعتزلة إلى آيات كثيرة من القرآن تضمنت الوعيد على المعصية، وفيها ما يدل على إرادة العموم في كل الحالات لجميع العاصين غير التائبين؛ من ذلك قوله " وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا "[النساء/١٤]، وقوله: في هذه السورة نفسها: " وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا [٩٣]. وقوله: " وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ "[الزلزلة/٨]. وقوله: إشارة إلى من قارف شيئا من الشرك بالله والقتل بغير حق والزنى: " وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا" [الفرقان/ ٦٨-٦٩]. وقوله: " وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "[النمل/٩٠]. من هذه الآيات، وأمثالها كثير في القرآن، يرى المعتزلة أن عقاب من كسب أي سيئة كبيرة، ولم يثب منها توبة صحيحة مقبولة، واجب على الله

---

(1) انظر في ذلك، فضلا عما تقدم، العرض القيم الاستدلال كل من الفريقين من القرآن والحديث لصحة مذهبه الذي أمدنا به الرازي (كتاب الأربعين)، ص٣٩٧-٣٩٣ بالنسبة للمعتزلة؛ ص٣٩٧ السطر الأخير - ٤٠٢ بالنسبة لأهل السنة. وانظر أيضا مثل العرض، ولكن بإيجاز كبير، للمؤلف نفسه (كتاب المحصل) ص ١٧٢ و١٧٣.

تعالى، لأنه أخبر بذلك وفق ما قدره أزلا، ولابد من أن يكون الله صادقا في كل ما يخبر به، ولأن هذا هو العدل أيضا: وبخاصة أن كلا من هذه الآيات فيها ما يفيد أن هذا العقاب عام لكل من عصي، لا مخصوص بحال أو حالات خاصة. فالذي أفاد العموم في هذه الآيات هو كلمة «من» باعتبارها أداة شرط، وقد جاءت لبيان الشرط وجزائه، أي ارتكاب المعصية وعقابها [١].

٢. أما أهل السنة فلم يعهم أمام هذه الآيات إلا بيان أن هذه الآيات لا تفيد العموم في كل الحالات[٢]، بل إن أكثرها في حق الكفار خاصة[٣] . هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن هذه الآيات على فرض التسليم بدلالتها على العموم، معارضة بالآيات الأكثر منها عددا في القرآن الدالة على الوعد بالخير وبالمغفرة. ومن هذه الآيات قوله:" إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ " [هود / ١١٤] [٤]، الدالة على أن فعل الخير قد يذهب ما كان المرء قد فعله من شر، فلا يعاقب إذا عليه)[٥]. ومعنى هذا كما يقول الرازي، أنه يجب ترجيح جانب الآيات الدالة على العفو والمغفرة، على الأخرى الدالة على العقاب فتؤول هذه حب تلك، وذلك حتى لا يكون تعارض في القرآن، وبخاصة أن العفو

---

(١) الرازي (أربعين)، ص ٣٩٣ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٧ و ٣٩٨

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٠

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٠ ، ٤٠١

(٥) المصدر نفسه.

عن المسيء بترك الوعيد مستحسن في العرف، بينما إهمال الوعد بالجزاء الحسن و بالخير وعدم تحقيقه قبيح[1].

هذا، وقد لجأ كل من الطرفين، بعد القرآن إلى الحديث. فيرجع أهل السنة إلى أحاديث كثيرة. نذكر منها أولا هذا الحديث: «أتاني آت من ربي فأخبرني، أو قال بشرني، بأن من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، قلت،[القائل هو أبو ذر راوي الحديث]: وإن زنى وسرق؟ قال : وإن زنى وسرق[2]. ثم هذا الحديث: «إن من فعل شيئا من الذنوب فأخذ به في الدنيا فهو له كفارة وطهور، ومن ستره الله فذلك إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له[3] فالحديث الأول يدل على أن مات غير مشرك بالله سيدخل الجنة، وإن كان ذلك قد يكون بعد عذاب طويل أو قصير على ما عمل من ذنوب لم يتب منها، وهذا ما لا يتفق ومذهب المعتزلة الذين يرون تخليد العاصي الذي لم يتب في النار. أما الحديث الثاني فهو صريح تماما في مذهب أهل السنة من أن الله أن يغفر ما يشاء من الذنوب لمن يشاء من العصاة.

على أن المعتزلة وجدوا هم أيضا بسهولة من الحديث سندا لهم كذلك، ومن نفس مجموع صحيح البخاري، أصح مجموعات كتب الحديث، كما فعل خصومهم؛ يقول الرسول: «كان برجل جراح قتل

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص ٤٠٠ -٤٠٢.

(2) البخاري (صحيح)، ج ١: ١٣٧؛ ج ٤: ١٨٠ (طبعة الحلبي بمصر، عام ١٣٢٠ هـ).

(3) البخاري (نفس الطبعة) كتاب التوحيد، ج ٤: ١٧٩.

نفسه فقال الله عز وجل درني عبدي بنفسه! حرمت عليه الجنة[1]. ويقول أيضا في مناسبة أخرى «ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة [2]، فالحديث الأول، وهو في صدد من قتل نفسه ليوفر على نفسه آلام جراح أصابته، والثاني، وهو بخصوص وجوب النصح على الولاة لرعاياهم، كلاهما صريح في مذهب لا يصح الحكم على مرتكب المعصية الكبيرة، لا بأنه كافر كما يرى الخوارج ولا فاسق كما يرى المعتزلة. ومن أجل هذا لا يصح القول بأن جزاءه سيكون الخلود في النار، بل يجب إرجاء الحكم في ذلك لله وحده. بل إن بعض هؤلاء المرجئة يذهب في التفاؤل إلى حد القول بأنه لا تتم مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة[3].

والآن بعد ما رأينا من هذا الخلاف، ورجوع كل من الفريقين المتنازعين إلى القرآن والحديث، في تكوين المذهب وفي الاستدلال له؛ ما الذي يمكن أن نراه أخيرا.

نبدأ بملاحظة أن المعتزلة حين أوجبوا ذلا على الله إثابة المطيع، باعتبار أن عمل الخير علة لاستحقاق الجزاء عليه، كانوا متفائلين أكثر من أهل السنة. هؤلاء يرون أن الله قد يثيب هذا المطيع الخير، كما قد يعاقبه، وأنه بهذا لا يكون ظالما، وذلك لأن الظلم إنما يكون من يتصرف

---

(1) المصدر نفسه، ج ١: ١٥١ نفس الطبعة؛ أي الحلبي مصر عام ١٣٢٠ هـ.

(2) المصدر نفسه، ج ٤: ١٤٥.

(3) انظر مثلا من كتب علم الكلام الإسفراييني (تبصير)، ص ٦٠، وهامش رقم ١ منها أيضا.

فيما لا يملك على ما لا يتفق والمصلحة مثلا. أما الله مالك الأمر كله والناس جميعا، فهو يتصرف كما يريد، ولا يبالي، كما سبق أن ذكرنا عن الغزالي: «لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين»! وحين نذكر أن المعتزلة كانوا في ناحية إيجاب الثواب متفائلين أكثر من خصومهم، نذكر أنهم في الناحية الأخرى، ناحية إيجاب عقاب العاصي إلى حد تخليد مرتكب الكبيرة غير التائب في النار، كانوا متشائمين إلى حد كبير، وذلك على عكس خصومهم أهل السنة الذين يعتبرون هنا بحق متفائلين؛ إذ لهم أن يقولوا كما جاء في القرآن: " إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ "[النساء/١١٦]. كما لهم أن يذكروا أيضا قوله:" قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ" [الزمر/٥٣]. وإن المرء ليقضي عجبا هنا حين يقرأ هذه الآية، التي تفيض بالرحمة والحنان من الله بالنسبة لمن أسرف على نفسه في الآثام، والتي مع هذا لم تمنع المعتزلة من الذهاب إلى تخليد مرتكب الكبيرة في النار!

من أجل هذا لنا أن نقول بأنه وإن حق للمعتزلة إلى حد ما أن يروا أنهم منطقيون في مذهبهم حين أوجبوا ترتيب الجزاء الحسن على العمل الحسن، والجزاء السيئ على العمل السيئ، فإنه مع هذا ليس من المنطق في شيء، بل ولا من العقل، أن يذهبوا في هذا السبيل إلى حد القول بأن من فعل كبيرة ومات عنها بلا توبة كان خالدا أبدا في النار؟ إذا، ماذا يكون الفرق بينه وبين الكافر؟ وبماذا يجيبه الله تعالى لو حاجه هذا

العاصي بأنه ليس من العدل بحال أن يخلد لأجل ذنب واحد في النار كغير المؤمن! العدل الذي يحرص عليه المعتزلة حتى جعلوه أصلا هاما من أصول مذهبهم الخمسة، والذي من أجله أوجبوا على الله ما أوجبوا من الثواب والعقاب!

إن للمعتزلة أن يقولوا إن مذهبهم في هذه النقطة له ما يسنده من القرآن والحديث؛ أما الحديث فكما سبق أن روينا قريبا في سبيل الاستدلال لمذهبهم، وأما القرآن فمثلا أية النساء (٤: ٩٣) الخاصة بجزاء القاتل. هذا حق، ولكن أما كان يجب، رعاية للعدل الذي يحرصون على إدخاله عنصرا في تصور الله كما نعرف، تأويل الآية وأمثالها وينك الحديثين أيضا كما فعل أهل السنة! نعتقد أن هذا كان واجبا، وأنه يكون أقرب للحق إن لم يكنه تماما. وهذا التأويل يمكن بأن نجعل، مثلا، الخلود في الآية كناية عن المكث الطويل في النار، ويحمل ما

جاء في الحديثين؛ من تحريم الجنة على قاتل نفسه وعلى غاش رعيته، على أن الجنة تكون محرمة عليهما حتي ينال كل منهما أولا حظه من العقاب تكفيرا عما عمل. وبعد هذا، فيما يختص بالحديثين أيضا، نرى أن الأمر جاء فيهما على الإطلاق من غير هذا التأويل الذي نتقدم به، بيانا لفظاعة هاتين الجريمتين، نعتقد أن التأويل هكذا، أو بطريق آخر معقول، لا بد منه، وبخاصة --كما لاحظ الرازي- أن الآيات الواردة في الوعد والغفران أكثر عددا من الأخرى الواردة في الوعيد والعقاب،

وبخاصة أيضا أن من آيات النمط الأول ما يدل بصراحة لا لبس فيها على أن الحسنات يذهبن السيئات، كما عرفنا فيما سبق .

وبعد هذا وذاك، للمسألة ناحية أخرى لها خطرها وأهميتها سبق أن أشرنا إليها؛ يرى المعتزلة أن الله أخبر في القرآن بثواب ترتب على العمل الخير، وبعقاب مرتب على العمل الشر، وأنه لهذا يجب أن يتحقق كل ذلك، وإلا للزم الكذب

لا يليق في جانب الله. إن ما جاء في القرآن من هذا ليس إلا من باب التشريع في رأينا. نريد أن نقول إن الله بهذا التشريع بين أن من فعل هذا أو ذاك من أعمال الخير يستحق كذا أو كذا من الثواب، ومن كسب هذا أو ذاك من الشرور يستحق كذا أو كذا من العقاب.

وفي الحق، أن المشرع العادل الذي يريد الخير لمن يشرع لهم، يجب أن يعمل لسيادة تشريعه بتنفيذ ما حد من ثواب وعقاب، ليكون في الأول دافعاً للخير، وفي الثاني زاجرا عن الشر، ولكن الأمر موضوع النزاع هنا ليس كذلك. إن الكلام هنا هو الثواب والعقاب في الدار الأخرى، أي في زمان غير هذا الزمان الذي نعيش فيه، وحالة غير الحالة التي نحن عليها، أعني زمانا، وحالة لن يجدي فيهما الثواب بقصد الدفع للخير، أو العقاب بقصد النهي عن الشر؛ وذلك لأن الدار الأخرى ليست دار تكليف وعمل، وإذا كان الأمر كذلك، فالله باعتباره مشرعاً سيثيب حتما على عمل الخير لأن أمره أطيع، ولأنه وعد بهذا وليس أولى

منه بالوفاء ! وسيعاقب على الشر عقابا يناسبه، لا بالتخليد في النار لارتكاب ذنب واحد مهما كان كبيرا، لأن أمره عصى ولم يرع له العاصي حومة، أو يعفو إن شاء لأن الأمر يختص به وحده، ولأن العفو عند المقدرة أليق بالكريم، فكيف بمن هو مع كرمه البالغ عظيم الرحمة! وكيف وهو يقول، كما ذكرنا من قبل: " قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ "[الزمر/٥٣.]

ونجد من الخير، ونحن نتقدم بهذا الرأي، أن نذكر كلمة للجلال الدواني شارح العقائد العضدية، وإن كان فيها طول، لم يعد فيها كاتبها في آخر الأمر من ناحية النتيجة العملية عن هذا الرأي الذي نرى. إنه يقول : (واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى، ومن صرح بذلك الواحدي في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء " وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ "[٩٣]. الآية حيث قال : والأصل في هذا أن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعيد، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام (حذفت السند قال : من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجزه له، ومن أوعده على عمله عقابا فهو بالخيار وعن الأصمعي قال: جاء عمرو بن عبيد[1] إلى أبي عمرو بن العلاء[2] فقال : يا أبا عمرو! أيخلف الله وعده؟ قال: لا، قال أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابا أنه

(1) هو المعتزلي الزاهد المشهور، توفي عام ١٤٢– ٧٥٩م.

(2) أحد القراء السبعة واللغويين الكبار بالبصرة، توفي عام ١٥٤هـ – ٧٧٠م.

يخلف وعيده فيه! فقال أبو عمرو: من العجمة أتيت يا أبا عثمان! إن الوعد غير الوعيد. إن العرب لا تعد عيبا ولا خلفا أن تعد شرا ثم لا تفعله، بل ترى ذلك كرما و فضلا. وإنما الخلف أن تعد خيرا ثم لا تفعله. قال فأراني هذا في كلام العرب؛ قال نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي !

والذي ذكره أبو عمرو مذهب الكرام، ومستحسن عند كل أحد خلف الوعيد... ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال: الوعد والوعيد حق؛ فالوعد حق العباد على الله، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا، ومن أولى بالوفاء من الله ! والوعيد حقه تعالى على العباد، إذ قال لا تفعلوا كذا فإني أعذبكم، ففعلوا، فإن شاء عفا، وإن شاء أخذ، لأنه حقه تعالى، وأولاهما بربنا العفو والكرم، لأنه عفو غفور»[1]

وبعد هذا أشار الدواني إلى الرأي الذي نراه من آيات الوعد والوعيد، وبخاصة هذه على أنها إنشاءات يجوز أن تتحقق ويجوز ألا تتحقق، تبعا لإرادة الله وعدالته ورحمته، وذلك حتى لا تكون إخبارا فيلزم الكذب فيها إن لم تتحقق في الدار الأخرى. وهذا حيث يقول[2] :

"اللهم إلا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به، لا على وقوعه بالفعل". وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك حيث قال: "

(1) الإيجي (عقائد) الشرح، ص١٧٦.

(2) المصدر نفسه.

فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا "[النساء/٩٣]، أي جزاؤه المستحق هو الخلود. ذلك ما أردنا من الرأي الذي نتقدم به، من أن هذه الآيات تشريعات؛ لا إخبارات ولا إنشاءات للترغيب والترهيب.

بهذا الرأي الذي نراه نكون قد حققنا للمعتزلة ما يحرصون عليه من وجوب إثابة المطيع عدة، لأن الله وعد بذلك ووعده الصدق، ولا أحد أولى منه بالوفاء كما ذكر ذلك بنفسه في القرآن! كما نكون قد جعلنا من المحتمل، بل من الراجح أن يغفر الله لبعض العصاة، ولا يكون ذلك كذبا في إخباره، الأمر الذي يخافه المعتزلة وغير المعتزلة طبعا، كما لا يكون كذلك ترهيبا وترغيبا، على ما يذهب إليه أهل السنة، وهو ما لا يليق بجانب الله تعالى. وبخاصة، أن هذا الغفران لبعض العصاة حسب إرادة الله هو من حقه وحده، ما دام هو مشرعا لا مخبرا. وبخاصة أيضا أن عدم تخليد العصاة، على ما يرى بعض المعتزلة أخذا من ظاهر بعض الآيات، هو أقرب للعدل، إن لم نقل هو العدل الكامل الواجب نسبته الله تعالى.

وبعد، بعد ما تقدم من المشاكل التي تعرضنا لبحثها لدى الفرق الهامة من المتكلمين على ضوء القرآن؛ ومن هذه المشاكل ما كان خاصا بذات الله، وما كان خاصا بصفاته، وما كان خاصا بالفعل بين الله والإنسان، وما كان خاصا أخيرا بالإضلال والهداية والوعد والوعيد – نقول بعد هذا، بقي أن نبين كيف أن القرآن، بما اشتمل من الآيات التي بحثناها، دعا وقبل تلك المذاهب والآراء الفلسفية التي عرفت عن

المتكلمين. ثم بعد ذلك علينا أن نبين أثر القرآن باعتباره عاملا من العوامل في تفلسف المسلمين، وما يجب أن نستخلصه من درس طرق الفرق الكلامية في تفسير القرآن أو تأويله وغاياتها، وبذلك يتم البحث كله بفضل الله تعالى.

نتيجة وخاتمة

والآن، بعد هذه الدراسة، ما هي النتيجة التي نستخلصها منها؟ لقد سبق لنا فيما تقدم أن أشرنا أثناء البحث إلى بعض ما يستنتج منه، ولكننا نرى أخيرا ضرورة استخلاص النتيجة العامة لهذه الدراسة.

لقد تبين لنا أولا من الفصل الأول، الخاص بأن القرآن يدعو بطبيعته إلى التفلسف، أن القرآن دعا حقا وما يزال يدعو قارئه إلى التفكير بعقله، وإلى محاولة الوصول إلى حقائق أخرى من طريق الذوق والقلب. ها هو ذا بعدما يشير إليه من آيات الله في الناس والأرض والسماء وما بينهما، يسمعنا هذه العبارات ونحوها:

" إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" [الرعد/ ٤]، "لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ" [الأنعام /١٢٦]، " لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" [يونس/٢٤]. كما نسمعه يقول: " إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ" [ق/٣٧]. أي لمن أصغى لما يلقى إليه، وأعمل فيه عقله وتفكيره، فلم يكن حاضرا فقط بجسمه.

وتبين لنا من بحث الآيات التي تعرضت لأمهات المشاكل الفلسفية التي عرفناها عن «المتكلمين» أنها كانت في مجموعها من وحي القرآن، لا فرق بين مذهب أهل السنة، ومذهب المشبهة، ومذهب المعتزلة.

ومن دلائل ذلك، وهذا ما تبيناه فيما سبق، أن بعض الحنابلة – على تقواهم وورعهم– ذهبوا إلى التشبيه الذي لا يتفق والعقل، وذلك بسبب تمسكهم بحرفية النصوص القرآنية التي تشير إليه.

ومن دلائل ذلك أيضا ما عرفناه من أن السيدة عائشة أم المؤمنين، وزوج الرسول تقول بأن من حدثك أن رسول الله رأى ربه فقد كذب، والقرآن يقول : " لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ "[الأنعام /١٠٣].

ومن هذه الدلائل أيضا، أن الإمام الطبري المفسر السني المعروف يصرح كما عرفنا بأن الذي منعه وأصحابه من القول بإنكار أن الله يرى هو أنه جاء في القرآن قوله تعالى: " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "[القيامة /٢٣–٢٢]

وأخيرا، لعل من تلك الدلائل كذلك ما ذهب إليه أهل السنة من أن الله أن يضل من يشاء كماله أن يهدي من يشاء، وأن له أن يعاقب من يشاء بما يشاء، حتى المطيع بالعذاب والعاصي بالثواب، وهذا وذاك مع مخالفته لعدالة الله، لا الشيء، إلا أن بعض الآيات القرآنية قد تشير إلى هذا الرأي.

ذلك فيما نعتقد واضح إلى درجة أننا لا نبالغ إذا قلنا بأنه لولا القرآن ما عرف تاريخ الفكر الإسلامي أكثر هذه المذاهب التي استمدها أصحابها أو أقاموا الأدلة عليها من القرآن نفسه. وأية هذا أن تفكير الفلاسفة من غير رجال علم الكلام»، أمثال الفارابي وابن سينا وابن

رشد، لم ينته إلى نحو مذاهب المتكلمين؛ لأن هؤلاء الفلاسفة لم يستوحوا القرآن في تكوين مذاهبهم وبنائها، وإن كانوا حاولوا أحيانا أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه.

ومن أجل ذلك، لا يكون من الحق تماما ما ذهب إليه "تنمان Tennemann" من أن جملة عوائق وقفت تقدم المسلمين في الفلسفة، وهذه العوائق ترجع إلى كتابهم المقدس الذي يتعارض ونظر العقل الحر [1].

لكن القرآن وإن كان قد دفع أو وجه المسلمين للتفلسف، وأوحى بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية، فإن هناك عوامل أخرى بجانبه كان لها أثرها فيما أثر عن المسلمين من فلسفة، فما هو إذن أثره بجانب هذه العوامل؟

حقيقة، نحن نعرف أن الإنسان حيوان مفكر بطبيعته، وأن الإنسان باعتباره إنسانا فيلسوف إلى حد كبير أو قليل؛ فلا ينبغي إذن أن نلتمس لتفلسف أمة من الأمة العرب أو غير العرب، أسبابا كلها أجنبي عنها.

ولكن من الحق مع هذا، أنه كان لتفلسف المسلمين عوامل أجنبية عن القرآن العظيم أيضا، ونعني بذلك اتصالهم بالفلسفة اليونانية بطريق اختلاطهم بحملتها من السريانيين وغيرهم أولا، ثم بنقلها للغة العربية ثانيا.

([1]) الوجيز في تاريخ الفلسفة، ترجمة فيكتور كوزان عن الألمانية، طبع باريس، سنة ١٨٣٩م، ص ٣٥٩.

إذن، كان ما دفع المسلمين للفلسفة القرآن أولا، ثم ما عرفوه ونقلوه من التراث الإغريقي ثانيا، وكل من هذين العاملين كان له أثر خاص به.

لقد وجههم القرآن بقوة للتفكير ودفعهم بقوة إلى استعمال العقل، وكان مصدرا أصيلا لأكثر ما نعرف من مذاهب المتكلمين». هذا حق، ولكن القرآن كان مع هذا حاجزا حال دون نوع آخر من التفكير؛ التفكير الذي تأثر كثيرا بالعامل الأخر وهو الفلسفة الإغريقية؛ حتى إن بعض رجال الدين كفروا بعض الفلاسفة المسلمين؛ إذ ذهبوا في رأيهم – أي رأي هؤلاء البعض من رجال الدين – إلى ما يتعارض مع القرآن، وهذا ما يجعل من الممكن القول بأن "تنمان" لم يخطئ كل الخطأ في رأيه الذي ذكرناه آنفا، إن كان يريد أن القرآن يتعارض ونظر العقل الحرفي رأي بعض رجال الدين، أو نظر العقل الحر الذي لا يقف عند الحدود التي جاء بها القرآن.

وفضلا عن ذلك، فإن القرآن، بما جاء به من حلول هي الحق الذي لا ريب فيه المشاكل الألوهية والعالم وصلة الإنسان بالله، كان له أثر آخر إيجابي في فلسفة المسلمين إنه حقا جعل هؤلاء الفلاسفة يغيرون من فلسفة الإغريق كما عرفوها، وذلك لتتفق والقرآن في هذه المشاكل، وهذا كما بيناه في رسالتنا: موقف ابن رشد بين الفلسفة والدين.

وأخيرا بعد ذلك كله، ما هو الدرس الذي ينبغي أن نفيده من هذه الدراسة للقرآن من الناحية التي تناولناه فيها؟

نعتقد للإجابة عن هذا السؤال أنه يجب أن نقرر أن القرآن العظيم لم يدرس حتى اليوم من هذه الناحية الدراسة الكافية، أو بعبارة أخرى أن المتكلمين» لم يعرفوا كيف يفيدون من القرآن الفائدة الكاملة.

إن القرآن، كما ذكرنا في مقدمة البحث، لم ينزله الله على الرسول صلى الله عليه وسلم ليأخذ منه "المتكلمون»" آراءهم ومذاهبهم على اختلافها، وإن كلفتهم هذه الآراء والمذاهب التعسف في التأويل أحيانا لكثير من آياته، بل إنه فضلا عن تقديره للعقائد الدينية وتقديم الأدلة عليها، يجب أن نعرف كيف نصل بالقرآن إلى معرفة الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب قبل العقل، أي إلى المعرفة التي لا يصل إليها العقل وحده.

إن الآيات التي تؤدي إلى هذه المعرفة الحقة كثيرة جدا، وعلينا أن نفهمها حق الفهم. وهذه المعرفة يجب أن تكون على رأس الأغراض التي ننشدها من دراسة القرآن، فذلك أولى من تأويل هذه الآية وتلك ؛ لتتفق مع مذهب الأشاعرة أو المعتزلة مثلا من «المتكلمين» وليس لهذا أوحى الله تعالى القرآن لرسوله عليه الصلاة والسلام.

مراجع البحث

أولا : المراجع العربية

نصوص

١- القرآن الكريم

٢- صحيح الإمام البخاري، طبعة بولاق بالقاهرة سنة ١٢٨٩هـ، وطبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٢٠هـ.

تفسير ودراسات عن القرآن والحديث

٣- الأمالي في التفسير والحديث والأدب، للشريف السيد المرتضى، طبع الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

٤- تفسير القرآن، لعلي بن عيسى الرماني، جزء واحد من تفسيره الكبير، مخطوط باريس رقم ٦٥٢٣.

٥- تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، طبع الرافعي بالقاهرة .

٦- جامع البيان في تفسير القرآن، للإمام محمد بن جرير الطبري، طبع بولاق سنة ١٣٢٢ - ١٣٣٠هـ.

٧- الكشاف للإمام الزمخشري، طبع القاهرة سنة ١٣٠٤هـ.

٨- الانتصاف من صاحب الكشاف، لأحمد بن محمد بن المنير، طبع القاهرة سنة ١٣٥٤هـ.

٩- فتح الرحمن بكشف ما يلبس في القرآن، لأبي يحيى زكريا الأنصاري، مخطوط دار الكتب بباريس رقم ٦٦١.

١٠- المختار في الحديث، للدكتور محمد عبد الله دراز، ج ١ طبع القاهرة سنة ١٩٣٢م.

١١- متشابه القرآن، لشمس الدين بن اللبان، مخطوط باريس رقم ٦٤٥.

١٢- مفاتيح الغيب، للإمام فخر الدين الرازي، طبعة بولاق سنة ١٢٧٨هـ.

١٣- ملتقط جامع التأويل، لأبي مسلم الأصفهاني، طبع كلكتا بالهند سنة ١٣٤٠هـ.

في الفلسفة وعلم الكلام

١٤- الأربعين (كتاب) في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، طبع حيدر آباد بالهند سنة ١٣٥٣هـ.

١٥ - الإرشاد، لإمام الحرمين الجويني، طبعة المستشرق لوسياني وترجمته إلى الفرنسية باريس سنة ١٩٣٨م.

١٦- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لفخر الدين الرازي، طبع القاهرة سنة ١٩٣٨م.

١٧- الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد الفيلسوف، طبع ميلير بميونيخ سنة ١٨٥٩م.

١٨- التبصير في الدين، للإمام أبي إسحاق الإسفراييني، طبع القاهرة سنة ١٩٤٠م.

١٩- الملل والنحل، للإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، طبعة لندن.

٢٠- المنقذ من الضلال، للإمام أبي حامد الغزالي، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤م.

٢١- المواقف، لنصر الدين الإيجي، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٧هـ.

٢٢- بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية، للإمام تقى الدين ابن تيمية، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

٢٣- بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، لابن تيمية، طبع بولاق سنة ١٣٣١هـ.

٢٤- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق، طبع القاهرة سنة ١٩٤٤ م.

٢٥- رفع شبهة التشبيه، لابن الجوزي، طبع القاهرة.

٢٦- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده مع ترجمتها الفرنسية للأستاذين: ب. ميشيل ومصطفى عبد الرازق، طبع باريس سنة ١٩٢٥م.

٢٧- قوت القلوب، لأبي طالب المكي، طبع القاهرة سنة ١٣١٠هـ.

٢٨- مقاصد الطالبين، لسعد الدين التفتازاني، طبعة الأستانة.

٢٩- مقالات الإسلاميين، للإمام أبي الحسن الأشعري، طبعة الأستانة سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٩م.

في السيرة والتاريخ والتراجم

٣٠- الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام ابن حجر العسقلاني، القاهرة ١٣٢٩هـ.

٣١- تهذيب تاريخ ابن عساكر، لعبد القادر الدمشقي بن بدران، طبع دمشق سنة ١٣٤٩هـ. ٣٢- سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، للإمام أبي محمد عبد الملك بن هشام، طبع القاهرة سنة

١٣٤٦هـ.

٣٣- كتاب الطبقات الكبير، للإمام ابن سعد، طبع ليدن سنة ١٩٢٥م.

٣٤- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام الذهبي، طبع القاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

ثانيا: المراجع الأجنبية

1. Blachère (Régis) : Introduction au Coran, Ed. Maisonneuve, Paris 1947.

2. Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam, Traduction française par F. Arin, Ed. Geuthner, Paris 1920. Traduction arabe par Mohammad Moussa et d'autres, Le Caire 1945.

3. Goldziher: Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung, Leyde 1920.

4. Massignon (Louis) : Cours inédits professés à l'Ecole des Hautes Etudes, Paris années 1945-1946 et 1946-1947.

5. Mehren (M. A. F.) : Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au IIIe siècle de l'Hégire par Abou'l Hassan Ali El-Ash'ari et continuée par son école.

6. Nyberg (H. S.): Encyclopédie de l'Islam, article « Al-Mu'tazila ».

7. Strothmann (R.): Encyclopédie de l'Islam, article « Tasbih ».

8. Tennemann (Guillaume-Théophile) : Manuel de l'histoire de la philosophie. Traduit de l'allemand par V. Cousin, Paris 1839.

الفهرس